This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

BE
.SCH3
YL49

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie

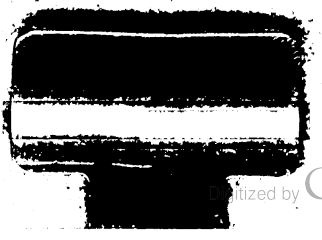
Ein Beitrag
zur Genesis der historischen Weltanschauung

von

Friedrich Lederbogen
Königl. Seminarlehrer in Weißenfels

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
1908

Digitized by Google



Digitized by Google

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie

Ein Beitrag
zur Genesis der historischen Weltanschauung

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Großherzogl. Herzogl. Sächs. Gesamt-Universität Jena

vorgelegt von

Friedrich Lederbogen
Königl. Seminarlehrer in Weißenfels

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
1908

Digitized by Google

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 27. Juli 1908.

Geheimer Hofrat Professor Dr. **Linck**,
d. Zt. Dekan.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Digitized by Google

BE
.SCH3
YL49

Dem Herrn Professor

Geh. Hofrat Dr. Rudolf Eucken in Jena

in aufrichtiger Verehrung und herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung 1

Erstes Kapitel 5

Literarische Umschau.

Zweites Kapitel 10

Friedrich Schlegels geistige Entwicklung in Hinsicht auf die Voraussetzungen für die günstige Aufnahme und Weiterbildung geschichtsphilosophischer Ideen. — Der philosophische Grundzug seiner Gedankenwelt. — Vorliebe für die ästhetische Kultur. — Aufkeimen der historischen Denkweise. — Historisches Interesse. — Historischer Sinn.

Drittes Kapitel 26

Friedrich Schlegels geschichtsphilosophische Ideen in den Werken der archäologischen Periode seiner literarischen Tätigkeit. — Wachsende Erkenntnis vom Wesen und Wert der historischen Denkweise. — Plan, eine Geschichtsphilosophie zu schreiben. — Geschichtsphilosophische Ideen in seiner Erstlingsschrift: „Von den Schulen der griechischen Poesie." — Philosophische Aufgabe der Geschichtswissenschaft. — Schwierigkeit der historischen Forschung. — Sachliche Gebiete der Geschichte. — Wesen der Bildung und ihre Beziehung zur Geschichte. — Arten der Bildung. — Idee der unendlichen Perfektibilität. — System des Kreislaufes. — Grenze zwischen der alten und neuen Geschichte. — Herders Einfluß auf Schlegels geschichtsphilosophische Gedankenarbeit. — Suchen nach einem Einheitsprinzip für die Universalgeschichte. — Idee der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur. — Zusammenfassende Kritik.

Viertes Kapitel 60

Friedrich Schlegels geschichtsphilosophische Anschauungen in den Fragmenten und Aufsätzen der Athenäumszeit. — Bestimmende Tendenzen seines geistigen Wirkens und Schaffens. — Einfluß bedeutender Zeitgenossen. — Philosophie, Kunst und Wissenschaft in ihrer Beziehung zur Geschichte. — Historische Denkweise. — Stellung zur Frage der Universalgeschichte. — Theorie der Bildung. — Grenze zwischen der alten und neuen Geschichte. — Entfaltung seiner religiösen Gedankenwelt.

Fünftes Kapitel 86

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie in der Zeit der Pariser und Kölner Vorlesungen. — Notwendigkeit des Werdens. — Gesetze und

Digitized by Google

Formen des Werdens. — Beziehung des Werdens zur Menschheit. — Bedeutung des Werdens für die Wissenschaft. — Aufgaben der Philosophie der Geschichte. — Problem der Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte. — Anfang und Ende der Geschichte. — Seine Geschichtsphilosophie in ihrer Beziehung zur religiösen Gedankenentwicklung. — Vergleich zwischen der Geschichtsphilosophie der Pariser und Kölner Zeit mit der der vorhergehenden Perioden.

Sechstes Kapitel 109

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie während seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. — Ästhetische und nationale Idee. — Auffassung und Darstellung der historischen Tatsächlichkeit. — Fortentwicklung der erkenntnistheoretischen Anschauungen. — Gegenstand, Aufgabe und formelle Darstellung der Philosophie in seinen letzten Vorlesungen. — „Philosophie des Lebens." — „Philosophie der Geschichte." — Ziel und Sinn der Geschichte. — Vernunft- und Offenbarungstheorie. — Induktion. — Liberale und religiöse Geschichtsauffassung. — Teleologie in der Geschichtsauffassung. — Idee der göttlichen Vorsehung. — Prinzipien der Einteilung der Geschichte. — Idee des Wortes. — Problem der Willensfreiheit. — Indeterminismus seiner Geschichtsauffassung. — Kritik von Gans. — Ideen der Kraft und des Lichts. — Verlauf der Weltgeschichte als leitender Faden in der „Philosophie der Geschichte". — Übersicht über den Inhalt der Vorlesungen. — Abschließende Kritik über die „Philosophie der Geschichte".

Schluß 152

Digitized by Google

Verzeichnis der benutzten Literatur.

1. Friedrich Schlegel, Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Altertum. Neustrelitz 1797.
2. Friedrich Schlegel, Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. Berlin 1798.
3. August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Charakteristiken und Kritiken. Königsberg 1801.
4. August Wilhelm Schlegel und Fr. Schlegel, Athenäum. Eine Zeitschrift. Berlin 1798, 1799, 1800.
5. Friedrich Schlegel, Europa. Eine Zeitschrift. Frankfurt a. M. 1803.
6. Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde. Heidelberg 1808.
7. Friedrich Schlegel, Über die neuere Geschichte. Wien 1811.
8. Friedrich Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur. Berlin 1841.
9. Friedrich Schlegel, Deutsches Museum. 1 Bd. Wien 1812.
10. Friedrich von Schlegel, Philosophie des Lebens. Wien 1828.
11. Friedrich von Schlegel, Philosophie der Geschichte. Wien 1829.
12. Friedrich Schlegel, Sämtliche Werke in 10 Bänden. Wien 1822/25.
13. J. Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802. Seine Jugendschriften. Wien 1882.
14. E. J. H. Windischmann, Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. 1. Bd. 1836. 2. Bd. 1837.
15. O. F. Walzel, August Wilhelm und Friedrich Schlegel. In Auswahl herausgegeben. Stuttgart. (143. Bd. der deutschen National.-Literatur v. Kürschner).
16. Heidelbergische Jahrbücher der Literatur. Erster Jahrgang. 1808.
17. O. F. Walzel, Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Berlin 1890.
18. Wilh. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben in Briefen. Berlin 1858—63.
19. Allgemeine deutsche Biographie. 33. Bd.
20. K. Rosenkranz, Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. Königsberg 1835.
21. Hegels Werke. IX. Band. Berlin 1837.
22. Robert Flint, The Philosophy of History in France and Germany. London 1874.

Digitized by Google

23. R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. 1. Bd. Göttingen 1878.
24. Rich. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
25. Kurt Breysig, Die Historiker der Aufklärung. (Zukunft. V. Jahrgang Nr. 33 u. 34. Berlin 1897).
26. Georg Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Stuttgart 1907.
27. Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums. 2. Auflage. Leipzig 1882.
28. Herders Sämtliche Werke. Herausgegeben von Suphan.
29. Herders Werke. Herausgegeben von Kühnemann. (Deutsche National.-Literatur v. Kürschner.)
30. Lessings Werke. Stuttgart, G. J. Göschen.
31. I. Kant, Zum ewigen Frieden. Herausgegeben von Kehrbach. Leipzig, Reclam.
32. Voltaire, Siècle de Louis XIV. Oeuvres complètes de Voltaire L. 14. Paris 1878.
33. R. Haym, Die romantische Schule. Berlin 1870.
34. E. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1905.
35. R. Eucken, Philosophie der Geschichte. (W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt usw. Systematische Philosophie, Berlin und Leipzig 1907.)
36. Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. 1901.
37. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883.
38. R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig 1907.
39. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1907.
40. S. H. Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt in der Geschichte. 1892.
41. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. 1897.
42. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig 1902.
43. B. G. Niebuhr, Römische Geschichte. 1. Bd.
44. Madame de Staël, De l'Allemagne. Paris.

Digitized by Google

Einleitung.

In der Aufklärungsperiode war die menschliche Geistesarbeit darauf gerichtet, an die Stelle der theologisch-metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit, wie sie das Mittelalter hindurch geherrscht hatte, einen durch zeitlose Gesetze bestimmten Zusammenhang eines immanenten Weltbildes zu setzen. Bei ihrer schöpferischen Arbeit suchte sie die Wirklichkeit durch vernunftgemäßes Denken und Anwendung des mathematischen Verfahrens zu analysieren und ein natürliches System der Erkenntnis des Menschen und der menschlichen Gesellschaft in ihren Zusammenhängen und Organisationen zu konstruieren. In dem „natürlichen System" soll die menschliche Gesellschaft verstanden werden aus der menschlichen Natur, aus der sie entsprungen ist. Der Ausgangspunkt der Forschung wurde ein abstraktes Schema der Menschennatur mit wenigen und allgemein psychischen Teilinhalten; in ihm suchte man die Argumente für die Auffassung der Wirklichkeit, die kausale Basis für den Auf- und Ausbau der Wissenschaften und die Erklärungsgründe für die Werturteile und Forderungen, wie sie das Leben der einzelnen und der Gesellschaft zu regeln bestimmt sind, aufzuweisen[1]). Praktisch sollte die Forschung eine rationale Gestaltung der Kultur herbeiführen. Bei Lösung der Aufgabe wurde die forschende und schöpferische Vernunftarbeit auf alle einzelnen Gebiete des Kulturlebens ausgedehnt, und es entstand eine „natürliche Religion", eine „natürliche Moral", ein „natürliches Recht", eine „natürliche Erziehung", ein „natürliches Wirtschaftssystem". Die überkommene Gestalt des Kulturlebens fand dabei keinerlei Berücksichtigung, und darin lag eine starke Geringschätzung der geschichtlichen Überlieferung[2]).

Als man aber die praktische Durchführung der theoretischen Forderungen solch natürlichen Kultursystems, weil der schnellere Pulsschlag der politischen und wirtschaftlichen Faktoren des achtzehnten Jahrhunderts dazu drängte, in Erwägung zog, mußte man notwendig die damals bestehenden, geschichtlich gewordenen Verhältnisse des Kulturlebens einer kritischen Würdigung unterziehen,

[1]) Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften Bd. I, S. 482 f.

[2]) Vgl. Eucken, Philosophie der Geschichte in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung VI, S. 253.

Digitized by Google

sei es, daß man sich wegen des entschiedenen Gegensatzes zu den Imperativen des Rationalismus sie schroff abzulehnen genötigt sah, sei es, daß man in ihnen die Voraussetzungen für die Eingliederung derselben in den Bestand der damaligen Kultur zu entdecken meinte. In jedem Fall wurden sie einer kritischen Beleuchtung unterworfen, wobei dieselbe Methode des Analysierens wie bei der Schöpfung des natürlichen Systems zur Anwendung gelangte, und solch analytische Denkarbeit führte den wissenschaftlichen Geist von selber über die Schranken des natürlichen Systems hinaus und bereitete dadurch den Gedanken vom Fortschritt des Menschengeschlechts vor; sie gelangte auf den eingeschlagenen Pfaden allmählich zum geschichtlichen Bewußtsein, indem sie einen neuen Durchblick im Geistesleben der Menschheit schuf, eine Auffassung der Wirklichkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, in kurzen Worten ausgedrückt: die historische Weltanschauung.

Der historischen Weltanschauung liegt der Begriff des Werdens im Gegensatz zum ruhenden oder beharrenden Sein zugrunde. Dem menschlichen Geist erscheint jede empirisch wahrnehmbare Tatsache der Wirklichkeit so wie sie ist, weil ihr gerade diejenigen Bestimmungen vorhergingen, die ihr vorhergingen, und keine möglichen anderen; sie ist nicht nur geworden, sondern bleibt auch stets im Werden begriffen. Bisweilen geht dieser Prozeß allerdings so langsam vor sich, daß wir ihn nicht bemerken, oder daß er ohne Bedeutung ist. In solcher Auffassungsweise wird jede Tatsache der empirischen Wirklichkeit als ein Glied einer zeitlich sich abrollenden Reihe von Begebenheiten erkannt, als etwas, das nicht „gewesen ist", sondern als etwas, das „geworden ist". Wie jeder Teilinhalt der empirischen Wirklichkeit dem Werdegang unterworfen ist, so auch die durch synthetischen Zusammenschluß gedachte Gesamtheit aller Teilinhalte, die empirische Wirklichkeit in ihrem vollen Umfange. Sie erscheint als ein gewaltiger Prozeß, in dem alles in Bewegung, alles flüssig ist. Sie tritt dem forschenden Menschengeist sowohl in ihrer Gesamtheit als auch in den durch die Analyse gewonnenen Teilinhalten als ein System von Stufen entgegen; jede vorhergehende Stufe trägt die Keime der nachfolgenden in sich, die Keime weiterbildend, so daß sie, über die Schranken der Stufe hinauswachsend, eine neue Stufe im Ablauf des Prozesses erstehen lassen. Der Prozeß vollzieht sich im Leben des einzelnen Menschen, im Werdegang jedes einzelnen Volkes und in der Entwicklung der gesamten Menschheit[1]). Der Kern solcher Auffassung ist die Ver-

[1]) W. Dilthey sagt in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" S. 137 f.: „Die eine Seite des Problems vom allgemeinen Zusammenhang in

Digitized by Google

änderung. Alles Erfahrbare, das einzelne wie das ganze, ist der Veränderung unterworfen, und das Sein seines Zustandes löst sich auf in ein Werden von Veränderungsstadien seiner Erscheinung. Alles ist in beständigem Fluß begriffen, und in diesem Prozeß steht der Mensch, hineingeboren in ihn als Glied des Werdeganges, wie er uns erscheint, abhängig von den wechselnden Lagen der Zeit, mit getragen von dem Prozeß des Weltlebens und daher selbst in unablässigem Wandel begriffen. Aber dieser empirischen Ansicht entgegen wurzelt seine Innenwelt in dem zeitüberlegenen Geistesleben. Durch fortgesetzte Tätigkeit, durch Versuche, Erfahrungen und Erschütterungen muß der Menschengeist die nähere Gestaltung des Geisteslebens selbst erst erringen und sich nach und nach hindurch arbeiten zu einem „Beisichselbstsein" des Geisteslebens. Dadurch ersteigt er eine zeitüberlegene Position, von hier aus die Wirklichkeit mit aufbauend und den Werdeprozeß durchschauend und erkennend[1]). Im Prozeß der Kulturwelt tritt der Mensch als einzelner augenscheinlich immer mehr zurück vor seiner Stellung als Glied des großen Ganzen, verkettet in dem Gefüge der Gesamtheit; er wird ein Rad in der allumfassenden Arbeitskultur der Gegenwart, das im Flusse des Gesamtprozesses mitrollen muß, getrieben von der auf ihn ihm unbewußt und dunkel wirkenden inneren Gewalt der Gesamtheit; die Ein- und Unterordnung seiner Individualtätigkeiten in das Gesamtwirken treibt ihn fortlaufend zur Steigerung seiner Energie, die ihren sichtbaren Ausdruck findet in „der Fülle und Schärfe der Erkenntnis von Beweglichkeit und freiem Spiel der nach außen wirkenden Anlagen, theoretischer und praktischer Reflexion gegenüber den sonstigen Inhalten und Faktoren des geistigen Lebens"[2]).

---

dieser Wirklichkeit bildet also das höchst komplexe Ganze des Fortgangs der Gesellschaft von seinem Lebensstande (status societatis) in einem bestimmten Durchschnitt zu dem in einem bestimmten andern, schließlich von ihrem ersten für uns auffaßbaren Lebensstande zu dem, welcher die Gesellschaft der Gegenwart ausmacht (ein Status, dessen Auffassung den früheren Begriff von Statistik bildete). Diese Seite des Problems hat, als die Theorie des geschichtlichen Fortschritts, vom Anfang das Zentrum der Philosophie der Geschichte gebildet: Comte bezeichnet sie als Dynamik der Gesellschaft."

[1]) Vgl. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 1907. S. 204—210. Vgl. Eucken, Philosophie der Geschichte in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, VI, S. 270f. Vgl. auch Eucken, „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart" S. 38ff.

[2]) S. H. Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt in der Geschichte 1892. S. 8.

Digitized by Google

War die rationale Denkweise auf die Herausarbeitung zeitloser Gesetze und ihre Kultur auf eine natürliche, ewig feststehende Basis aller Seiten des Menschheitslebens gerichtet, so bezweckt die historische Denkweise in der Theorie des Geisteslebens die Aufdeckung der innern Zusammenhänge im Gesamtbilde der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit[1]) durch die Analyse des Werdeganges aller einzelnen Teilinhalte und darauffolgender energischer Synthese, und im Kulturleben sucht sie einen freundlichen Ausgleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch eine nie rastende Umgestaltung des Kulturzustandes herbeizuführen, indem sie die neu errungenen Kulturgüter dem vorhandenen Kulturleben genetisch eingliedert, und zwar so, daß sich das Neue dem vorhandenen Bestand anpaßt, diesen, soweit es nötig erscheint, umgestaltend und sich dann mit ihm organisch verbindend. Enthält die rationale Denkweise ihrem Wesen nach eine Verneinung der Geschichte und hat der Rationalismus in der Zeit, in der er allein Wissenschaft und Kultur beherrschte, tatsächlich eine Geringschätzung der Geschichte zur Schau getragen, so liegt in der historischen Denkweise die Wertschätzung der Geschichte eingeschlossen. Die historische Denkweise, wenn sie bewußt in der wissenschaftlichen Forschung zur Anwendung gelangt, analysiert die historische Wirklichkeit und zerlegt sie in einzelne Veränderungsstadien, sucht dann in jedem Stadium die Faktoren auf, welche die Erscheinung seines Inhaltes veranlaßt haben, und unterwirft darauf auch diese einer kritischen Untersuchung, um schließlich den kausalen Zusammenhang der einzelnen Geschehnisse aufzudecken und durch eine energische Synthese eine Gesamtanschauung der historischen Wirklichkeit zu erhalten. In solcher Weise erweitert sich die historische Denkweise zur historischen Weltanschauung.

Die Wendung von dem geschichtsfeindlichen Rationalismus zum allmählichen Vordringen und dem sieghaften Durchbruch der historischen Denkweise und der heute unbestrittenen Herrschaft der historischen Weltanschauung ist noch nicht umfassend geklärt und damit das Problem solcher Wendung noch nicht restlos gelöst worden. Die nachfolgende Arbeit will einen Beitrag zur Lösung des Problems liefern; sie will den Versuch bieten, einen von den vielen für den Gesamtbau einer Genesis der historischen Weltanschauung nötigen Bausteinen zu bearbeiten.

[1]) Vgl. in Hinsicht auf die verschiedene Auffassung des Begriffes „Entwicklung“ Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, Abschnitt V „Die geschichtliche Entwicklung“ S. 436 ff. und Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1897. S. 4 ff.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Literarische Umschau.

Als Thema der Arbeit ist Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie gewählt worden, weil sie in der Literatur der Geschichtsphilosophie noch nicht die Beachtung gefunden hat, die ihr nach Umfang und Bedeutung zukommt. In einigen Werken, welche die Geschichte der Geschichtsphilosophie darstellen, findet auch Friedrich Schlegel die verdiente Berücksichtigung, so in Robert Flint, „The Philosophy of History in France and Germany" 1874, und R. Rocholl, „Philosophie der Geschichte", 1. Bd., 1878; aber da diese Werke die Darstellung einer Gesamtgeschichte der Geschichtsphilosophie bezwecken, wird Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie der Aufgabe gemäß nur im gedrängten Rahmen gehalten und demnach nicht erschöpfend behandelt. Dasselbe Urteil gilt von Richard Festers „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie" 1890. Hier gelangt nur ein Teil der Gesamtgeschichte der Geschichtsphilosophie zur Abhandlung, und dieser Teil wird zudem noch in Beziehung zu dem in dem Titel ausgedrückten Problem gesetzt.

In Werken, die auf Schlegels Stellung und Bedeutung in der Entwicklung der deutschen Literatur abzielen, werden seine geschichtsphilosophischen Ideen wohl hie und da berücksichtigt, sei es, daß einige kurze Bemerkungen darüber der Vervollständigung seiner Biographie dienen sollen, so in Munckers „Friedrich Schlegel" in der „Allgemeinen deutschen Biographie", Bd. 33, S. 737—752, und Walzels Einleitung für den 143. Band der „Deutschen National-Literatur" von Kürschner, sei es, daß eine mehr eingehende Erörterung derselben das Verständnis für seine literarische Tätigkeit erschließen soll, wie in R. Haym, „Die romantische Schule" 1870. — Im Jahre 1835 hat Karl Rosenkranz im Anschluß an den von ihm zum Krönungsfeste Preußens gehaltenen und dann gedruckten Vortrag über „Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte" vier Beilagen angefügt, von denen die zweite Beilage „Friedrich v. Schlegel, Philosophie der Geschichte, in 18 Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre

Digitized by Google

1828“ (2 Bde. Wien 1829 herausgegeben)[1]) behandelt. Er berücksichtigt in dieser Abhandlung, wie schon der Titel erkennen läßt, nur Friedrich Schlegels Philosophie der Geschichte, wie er sie in den Wiener Vorlesungen 1828 dargestellt hat, und konzentriert seine Kritik um einen Punkt. „Dieser Punkt ist das Bestreben, den römischen Katholizismus zu rechtfertigen“[2]), ein Bestreben, das als bestimmende Tendenz in Schlegels Geschichtsphilosophie wirksam und maßgebend ist. Durch die Beschränkung auf Schlegels Geschichtsphilosophie der Wiener Vorlesungen bietet die Arbeit von Rosenkranz kein vollständiges Bild der gesamten Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels, und das Bild, was er uns entrollt, leidet, weil er seine Darstellung und Kritik nur um das Bestreben Schlegels, den römischen Katholizismus zu rechtfertigen, konzentriert, noch dazu an Einseitigkeit. An anderer Stelle erklärt er Schlegels Geschichtsphilosophie als ein „Produkt seines Greisenalters“[3]), blickt aber mit Achtung auf sie, wenn er schreibt: „Nun erkennen wir zuerst an, daß unter allen Philosophien der Geschichte, welche wir bis jetzt haben, die Schlegelsche Darstellung sehr hoch zu stellen sein möchte, sehe man nun auf die Tüchtigkeit der ihr vorangegangenen Studien des Besonderen und Einzelnen — sehe man auf die Leichtigkeit, mit welcher der Verfasser den gewaltigen Stoff zu anschaulichen und kohärenten Übersichten zu gruppieren gewußt hat, oder sehe man endlich auf die Tiefe der philosophischen Ansicht, welche dennoch eine außerordentliche Nettigkeit und Eleganz des Stiles zugelassen hat“[4]). Sehr abfällig urteilt Gaus in der Vorrede zum neunten Bande von Hegels Werken über Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie, wenn er meint, darin „einen Grundgedanken zu finden, den man philosophisch nennen kann“[5]), und geradezu vernichtend wirkt seine Kritik, wenn er sagt: „In den Ausführungen der einzelnen Völkerbegriffe und Völkergeschichten findet sich überall, wo dieser Grundgedanke ein wenig in den Hintergrund gestellt ist, eine geistreich flache Entwicklung, die in einer glatten Sprache Ersatz für den oft ausgehenden Gedanken sucht. Ein Wunsch, sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt fest-

[1]) Die Beilage von Rosenkranz ist bereits in „Tholucks Literar. Anzeiger“ 1831 Nr. 49 u. 50 gedruckt worden. (Siehe Titelblatt der 2. Beilage S. 61.)

[2]) Rosenkranz, Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte. S. 65.

[3]) Ebenda: S. 17.

[4]) Ebenda: S. 64 f.

[5]) Hegels Werke IX. Band, S. XII.

Digitized by Google

zuhalten, gibt der Behandlung etwas Gesuchtes und Prämeditiertes, das die Fakta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht[1])."

Das Urteil von Gaus bildet für lange Zeit einen letzten Abschiedsgruß für die Schlegelsche Geschichtsphilosophie. Von da ab beschäftigte man sich nicht mehr mit ihr; andere Interessen, neue Zeitideen drängen sie in den Hintergrund, und sie fällt der Nichtbeachtung anheim. Die Ursache ist in dem Wechsel des Zeitgeistes zu suchen. Das neue Geschlecht, welches in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts zur geistigen Herrschaft gelangte, hatte kein inneres Verständnis mehr für die Grundstimmung, auf der Schlegels Geschichtsphilosophie erwachsen war, für den Idealismus, in dem sie wurzelte. Schnell hintereinander waren die großen Denker und Dichter des Idealismus abgerufen worden — 1831 starb Hegel und 1832 Goethe, 1834 wurde Schleiermacher begraben, und kurze Zeit vorher waren Pestalozzi und Friedrich Schlegel von ihrer Wirksamkeit abgetreten, Fichte war bereits 1814 gestorben. Die großen Menschen traten ab und wurden nicht wieder ersetzt. Die aufstrebenden Naturwissenschaften, die neuen Erfindungen der Technik, die wirtschaftlichen Interessen und politischen Bestrebungen der Völker stellten den Menschen neue Aufgaben, die alle zu ihrer Erfüllung im Gegensatz zu der Stimmung der gefühlsdurstigen Romantik praktisch tüchtiger Menschen bedurften, Männer, die durch die energische Tat die Probleme zu lösen imstande waren. Ein Aktionsbedürfnis wurde die Grundlage der Stimmung der neuen Zeit, und in der dadurch bedingten Geistesströmung konnte ein Friedrich Schlegel, dessen Tätigkeit sich auf die Kultur des menschlichen Gemütslebens gerichtet hatte, kein Verständnis mehr finden, und so ist es erklärlich, daß seine Werke nicht mehr gelesen wurden, daß sie der Nichtbeachtung anheimfielen. Daran wurde auch durch die im Jahre 1846 bewirkte zweite Ausgabe seiner Werke in fünfzehn Bänden nicht viel geändert. Erst, nachdem R. Haym 1870 „Die romantische Schule" herausgegeben hatte, fing man an, sich wieder für Schlegels Wirksamkeit zu interessieren. Minor sammelt die prosaischen Jugendschriften Friedrich Schlegels und läßt sie 1882 unter dem Titel „Friedrich Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften" erscheinen, und Walzel sammelt die Briefe Friedrich Schlegels an seinen Bruder August Wilhelm und gibt sie 1890 heraus; von ihm ist auch der 143. Band der Kürschnerschen „Deutschen National-Literatur" unter dem Titel „August Wilhelm und Friedrich Schlegel" bearbeitet worden; Muncker

[1]) Hegels Werke IX. Band, S. XIII.

Digitized by Google

hat die Biographie Friedrich Schlegels in der „Allgemeinen deutschen Biographie", Bd. 33, S. 737—752, verfaßt.

Haym nimmt in seinem Werke recht häufig Bezug auf Schlegels geschichtsphilosophische Gedanken, faßt seine Urteile darüber scharf zusammen und verwebt sie in der Darstellung. So schreibt er z. B. in dem Abschnitt, in welchem er Schlegels Essay „Über das Studium der griechischen Poesie" kritisiert: „. . . mit einem Worte: die Philosophie der ästhetischen Bildungsgeschichte der Menschheit schickt er sich an, in der Abhandlung ‚Über das Studium etc.' vorzutragen. Es ist ein in eine praktische Absicht auslaufender Beitrag zur Geschichtsphilosophie. Das Problem einer solchen Philosophie hat von je geistreiche Naturen unwiderstehlich angezogen. Es war das Normalproblem für einen Mann, der weder zum Historiker noch zum Philosophen Geduld genug hatte, der mit einem heißhungrigen Wissenseifer eine entschiedene Neigung zur konstruierenden Formel und eine gewisse verworrene Begeisterung für Allgemeinheiten verband[1])." Und in der Kritik über die Abhandlung „Cäsar und Alexander" sagt er: „Wie da Cäsar — von Alexander ist wenig die Rede — als eine Mustererscheinung des antiken Wesens überhaupt gefaßt, wie, auf Grund der Lieblingsidee des Verfassers von der reinen Naturmäßigkeit der antiken Bildung, die Bildungsstufen seines Lebens skizziert werden, das ist freilich wieder sehr ideologisch und konstruktiv, mehr Geschichtsphilosophie als Geschichte[2])." Genannte Urteile beziehen sich nur auf die Jugendarbeiten des Begründers der romantischen Schule bis in die Zeit seines Pariser Aufenthaltes; die geschichtsphilosophischen Ideen, welche in seiner späteren Lebenszeit, besonders in seinen Vorlesungen über die „Philosophie der Geschichte", hervorgetreten sind, bleiben dabei unberücksichtigt; sie liegen außerhalb des Rahmens der Haymschen Arbeit. In seinen Urteilen liegt eine Anerkennung und hohe Achtung ausgesprochen. So günstig urteilt Muncker über Schlegels Geschichtsphilosophie nicht; den Vorlesungen über die „Philosophie der Geschichte" spricht er den Charakter der Geschichtsphilosophie ab und bezeichnet sie als „eine von religiösem und oft auch philosophischem Geiste durchwehte kulturgeschichtliche Betrachtung der Entwicklung der Menschheit[3])", und die philosophischen Ideen in den Jugendschriften nennt er „halbphilosophische Schwärmereien[4])". Seine Urteile hat er aber nicht

[1]) S. Haym, „Die romantische Schule" S. 187.

[2]) Ebenda: S. 200. Werke, Ausgabe letzter Hand 1822/25, Bd. 4, S. 263 ff.

[3]) Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 33, S. 751.

[4]) Ebenda: S. 738.

Digitized by Google

begründet; sie erscheinen in der Abhandlung nicht als die Ergebnisse objektiver Forschung, sondern als der unmittelbare Ausdruck subjektiver Meinung.

Bei einem Rückblick über die soeben erfolgte literarische Umschau müssen wir bemerken, daß eine erschöpfende, die Jugendzeit, das Mannes- und Greisenalter umfassende Darstellung[1]) und Würdigung der Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels überhaupt nicht vorhanden ist; daß von den beiden bedeutendsten Werken, welche sich mit Friedrich Schlegels geschichtsphilosophischer Gedankenwelt befassen, das eine (Haym) nur die Jugendzeit und das andere (Flint) nur die Vorlesungen des Greisenalters berücksichtigt. Die nachfolgende Arbeit will die geschichtsphilosophische Gedankenwelt Friedrich Schlegels in ihrer genetischen Entwicklung vom ersten Aufkeimen geschichtsphilosophischer Ideen ab bis zum letzten Zusammenschluß derselben in den Vorlesungen über die „Philosophie der Geschichte" darstellen und würdigen und dabei an geeigneter Stelle die von Haym, Flint, Fester und Muncker geäußerten Urteile prüfen und entscheiden, ob oder wie weit wir sie annehmen können oder abweisen müssen.

---

[1]) Fester hat in seinem Werke „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie" Friedrich Schlegels geschichtsphilosophische Entwicklung während der literarischen Tätigkeit von der Jugendzeit bis in das Greisenalter hinein berücksichtigt; aber nur insoweit, als sie in Beziehung zu dem im Titel ausgesprochenen Problem steht.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Friedrich Schlegels geistige Entwicklung in Hinsicht auf die Voraussetzungen für die günstige Aufnahme und Weiterbildung geschichtsphilosophischer Ideen.

Während seiner Studienzeit in Göttingen und noch mehr in Leipzig, woselbst er sich von 1791—1794 aufhielt, wurde Friedrich Schlegel mit den geschichtsphilosophischen Ideen seiner Zeit, wie sie von den Franzosen begründet und entwickelt, von den Engländern aufgenommen und von den Deutschen vertieft und weitergebildet worden waren, bekannt. Sie wurden ihm vermittelt in Göttingen durch das Studium von J. J. Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums" und in Leipzig durch die Werke Voltaires, durch Montesquieus „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" und Fergusons „History of the progress and the termination of the Roman republic"[1]). Die historische Denkweise, wie sie in diesen Werken zum Ausdruck gekommen war, bildete einen Einschlag in Friedrich Schlegels Geistesentwicklung, der sehr bald einen gestaltenden Einfluß auf seinen Geistesinhalt gewinnen und dann nachhaltig und dauernd von bestimmender Bedeutung für das gesamte Geistesleben des hochbegabten Mannes bleiben sollte. Fragen wir zunächst: Welcher Art war die Gedankenwelt und die Richtungstendenz des Schlegelschen Geistes zu der Zeit, in welcher der Einschlag historischer Denkweise erfolgte, in welcher sich die geschichtsphilosophischen Ideen einsenkten in seinen Inhalt? Zuerst war Friedrich Schlegel von seinen Eltern für den kaufmännischen Beruf bestimmt gewesen. Im Alter von sechzehn Jahren kam er nach Leipzig in die Lehre. Da ihm aber die Beschäftigung, welche der Handelsberuf von ihm erforderte, nicht zusagte, und er sich infolgedessen unglücklich fühlte, verließ er seine Lehre und ging zurück nach Hannover. Hier warf er sich mit Energie

[1]) S. Walzel, „Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm". S. 14.

Digitized by Google

auf den Lehrstoff des Gymnasiums und bewältigte ihn in kurzer Zeit. Er wandte sich also den klassischen Studien zu, nachdem er bereits die Kinderjahre hinter sich hatte. Gewaltig wurde er von der Macht der klassischen Sprache und der antiken Literatur ergriffen[1]), so daß ihm die klassische Philologie ein Lieblingsgebiet seines Studiums wurde. Es entstand in seiner Seele ein Geistesinhalt, der geeignet war, die geistigen Strömungen der Zeit aufzunehmen, eine Struktur des Innenlebens, welche die Empfänglichkeit für die Zeitideen im hohen Grade gewährleistete. Der Grundzug der Geistesströmung seiner Zeit war philosophisch. Die Äußerungen des Kulturlebens standen damals unter dem Einfluß philosophischer Erwägungen: philosophische Gedanken durchwehten, belebten und befruchteten die Poesie — man denke nur an Lessings Nathan, Schillers philosophische Gedichte und Goethes Gedankenlyrik —; veranlaßt durch philosophische Ideen, wurden politische Zukunftsträume ersonnen — es sei erinnert an Rousseaus „Du contrat social, ou principes du droit politique“ — und wirtschaftliche Reformpläne entworfen — Turgot und Adam Smith —; mit logischer Schärfe wurden die letzten Konsequenzen wissenschaftlicher Forschung erwogen und in ein weitmaschiges System geordnet — Enzyklopädie der Wissenschaften, Künste und Gewerbe —, und unter der Herrschaft der Aufklärungsdoktrin erhielt die Religion ihre rationale Begründung und Gestaltung. So war damals die Philosophie Pfadfinder, Bahnbrecher und Wertmesser poetischen Schaffens, politischen Wirkens, wissenschaftlichen Forschens und religiösen Fühlens, und in der ganzen Breite ihrer Bedeutung trat sie durch die verschiedensten Bildungselemente der Zeit, die alle mehr oder weniger vom Geist der Philosophie befruchtet und viele von ihnen von den philosophischen Ideen deutlich erkennbar durchsetzt waren, ein in den für solche Ideen empfänglichen Geist Friedrich Schlegels.

Ein schier unstillbarer Leseeifer erfüllte ihn während seiner Studienzeit. „Wir bleiben bei unserer Gewohnheit; Du, indem Du viel schreibst, und ich, da ich viel lese,“ so schrieb er am 21. Juli 1791 an seinen Bruder August Wilhelm[2]). Er las wahllos Massen von Schriften aus allen Gebieten der Wissenschaft, er las sie ohne rechten Zusammenhang. Neben den höchsten Mustern der griechischen Literatur, nämlich den Schriften Platos[3]) und den tragischen Dichtern[4]),

[1]) Vgl. Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“ 1890. S. 190.

[2]) S. Walzel, „Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm“ 1890. Brief 2, S. 7.

[3]) Ebenda: Brief 38, S. 132.

[4]) Ebenda: Brief 33, S. 118.

Digitized by Google

treibt ihn sein Enthusiasmus zum Lesen und Kritisieren der zeitgenössischen Literatur auf den verschiedensten Gebieten geistigen Schaffens. Er kennt Heydenreichs Ästhetik[1]) und Garvens „Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben“[2]); Herders Schriften[3]), Schillers Gedanken[4]) und Goethes Gedichte, wie z. B. Prometheus und Schwager Kronos[5]), beschäftigen seinen kritischen Geist; Klingers Schauspiele[6]) und dessen „Fausts Leben, Taten und Höllenfahrt“[7]) entlocken ihm Worte der Anerkennung; Flemmings gefühlvolle Lieder[8]); Weißes Kinderfreund[9]), Gotters[10]) und Matthissons[11]) Gedichte sind ihm bekannt; er liest Thümmels „Reisen in die mittäglichen Provinzen von Frankreich im Jahre 1785—1786“[12]), „Salomon Meimons Lebensgeschichte von ihm selbst erzählt“[13]) und Wielands „Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus“[14]); er versenkt sich in die Ideenwelt Rousseaus[15]) und läßt Voltaires[16]) Geist auf sich wirken; seine Lieblingsschriftsteller sind J. J. Winckelmann[17]) und Hemsterhuys[18]), aber auch Lessing[19]), Shakespeare[20]) und Kant[21]) studiert er wieder und immer wieder. Diese bei weitem nicht vollständige Zusammenstellung der Lektüre Friedrich Schlegels während seines Leipziger Aufenthaltes möge genügen, uns ein Bild seines Strebens nach universeller und tiefgehender Bildung zu machen.

---

[1]) S. Walzel, „Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm“ 1890. Brief 2, S. 7.

[2]) Ebenda: Brief 13, S. 51.

[3]) Ebenda: S. 14, 50, 91, 153.

[4]) Ebenda: S. 46, 91, 129, 132 ff.

[5]) Ebenda: S. 13. Vergleiche auch S. 86, 91 u. 154 f.

[6]) Ebenda: S. 8.

[7]) Ebenda: S. 38.

[8]) Ebenda: S. 8.

[9]) Ebenda: S. 13.

[10]) Ebenda: S. 21.

[11]) Ebenda: S. 21.

[12]) Ebenda: S. 7.

[13]) Ebenda: S. 52.

[14]) Ebenda: S. 19.

[15]) Ebenda: S. 51 u. 128.

[16]) Ebenda: S. 8, 15 u. 51.

[17]) Ebenda: S. 14 u. 19.

[18]) Ebenda: S. 91 u. 96.

[19]) Ebenda: S. 39, 51, 153.

[20]) Ebenda: S. 19, 24, 42.

[21]) Ebenda: S. 39, 82, 91, 123 u. 153.

Digitized by Google

Kein oberflächliches, nur der Unterhaltung gewidmetes Lesen war es, das ihn von einer Blüte der Literatur zur andern, von einem philosophischen Werke zum andern treibt, nein, mit tiefem Ernste und rastlosem Eifer studiert er die Werke. Am 2. Juni 1793 schreibt er seinem Bruder: „. . . . . und dann habe ich auch oft, sehr oft studiert, nicht bloß gelesen; ich habe den Geist einiger großen Männer, vielleicht nicht ganz ohne Erfolg, zu ergründen gesucht, als Kant, Klopstock, Goethe, Hemsterhuys, Spinoza, Schiller; anderer von weniger Bedeutung nicht zu erwähnen, Herder, Plattner usw. Die Physiologie und Politik habe ich auch, wenn schon nur angefangen, doch ernstlich angefangen; im Studium des Shakespeare und Sophokles ward ich unterbrochen. Mit der Mathematik und der Geschichte ist es freilich noch nicht recht Ernst geworden. Bei dem flüchtigen Lesen einer ungeheuren Anzahl Bücher lag doch eigentlich eine Absicht und eine ernste Untersuchung zugrunde, nämlich die des deutschen Geistes und der deutschen Sprache; und ich glaube, etwas davon ergriffen zu haben. Es geschieht überhaupt sehr oft, daß die, so mich am besten kennen, glauben, ich handle ohne Grund und Zweck, wenn eigentlich der Fall der ist, daß ich mich nur scheue, meine Sonderkeit zu gestehen. Du weißt in der Tat nicht, wie sehr krank ich war, als ich hierher kam, und so grübele ich heraus, daß Mannigfaltigkeit der Studien meiner Gesundheit sehr zuträglich sein würde. Und der Erfolg scheint mir zu beweisen, daß ich nicht unrecht hatte.“[1]) Daß diese Worte, in denen er den Ernst seines universellen Lesens hervorhebt, nicht auf Selbsttäuschung beruhen, beweisen die vielen, oft trefflichen und bestimmten, kritischen Urteile, die er in den Briefen an seinen Bruder an die Mitteilungen über seine Tätigkeit durchgehends anschließt. Durch seinen Leseeifer wurde er mehr und mehr von dem eingeschlagenen Berufsstudium, der Jurisprudenz, abgelenkt, und schließlich gab er es ganz auf[2]).

Neben dem vielen Lesen hat der Umgang einen erheblichen Einfluß auf die psychische Entwicklung Friedrich Schlegels in Leipzig ausgeübt; das luxuriöse und frivole Leben, in das er hier hineingeriet[3]), und der Verkehr mit einigen ernst strebenden und philo-

[1]) S. Walzel, Schlegelbriefe. S. 91 f.

[2]) „Ich habe zwar in diesem Jahre nicht sehr viele Zeit auf die Jurisprudenz verwandt, aber denke, daß ich Moral, Theologie, Physiologie, Kantische Philosophie, Politik mit ganzem Ernst vorgenommen.“ (Walzel, Schlegelbriefe, S. 82.)

[3]) Das Leben und Treiben, in das er in Leipzig hineintauchte, legte den Grund zu den Schulden und Geldsorgen, welche ihn das ganze Leben

Digitized by Google

sophisch angelegten Menschen[1]) boten eine Fülle von Erfahrung und Anregung. Eine universelle und tiefgehende Bildung, getragen von einer philosophischen Grundstimmung, war die Folge solch eifrigen Studiums und solch anregenden Verkehrs. Aus der philosophischen Grundstimmung seiner Gedankenwelt kristallisiert sich eine Neigung zum Spintisieren heraus[2]). Jederzeit ist er geneigt, philosophische Erwägungen anzustellen und mit solchen auf die verschiedensten Anregungen zu reagieren. Häufig macht er sich selbst zum Objekt des Reflektierens, und reflektiert er sich dann in eine Mißstimmung des Gemüts hinein[3]), die an krankhafte Überreizung grenzt, so kommen ihm sogar Selbstmordgedanken[4]). Die Neigung

---

hindurch verfolgten. Vgl. Walzel, Schlegelbriefe. S. 136, 144, 147, 148. 161, 165, 167, 175, 177, 199, 512, 526, 566, 585, 597.

[1]) Vgl. Walzel, Schlegelbriefe. S. 13 f., 23, 34. Um die Jahreswende 1791/92 tritt v. Hardenberg in Friedrich Schlegels Umgangskreis ein. „Das Schicksal", so schreibt er, „hat einen jungen Mann in meine Hand gegeben, aus dem alles werden kann. Er gefiel mir sehr wohl, und ich kam ihm entgegen; da er mir denn bald das Heiligtum seines Herzens weit öffnete. Darin habe ich nun meinen Sitz aufgeschlagen und forsche. — Ein noch sehr junger Mensch von schlanker guter Bildung, sehr feinem Gesicht mit schwarzen Augen, von herrlichem Ausdruck, wenn er mit Feuer von etwas Schönem redet — unbeschreiblich viel Feuer — er redet dreimal mehr und dreimal schneller wie wir andern — die schnellste Fassungskraft und Empfänglichkeit. Das Studium der Philosophie hat ihm üppige Leichtigkeit gegeben, schöne philosophische Gedanken zu bilden — er geht nicht auf das Wahre, sondern auf das Schöne — seine Lieblingsschriftsteller sind Plato und Hemsterhuys — mit wildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor — es sei gar nichts Böses in der Welt — und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter" (Walzel, Schlegelbriefe. S. 34).

[2]) S. Walzel, Schlegelbriefe, S. 92: „Ich werde mich ordentlich methodisch darauf üben müssen, verständlich zu werden. Ich habe so viel Hang über das Unbegreifliche zu denken und zu reden, und so fügt es sich oft, daß ich eine schöne Stunde mit dem größten Eifer mich martere, und am Ende muß ich immer noch fragen, ob ich verstanden bin."

[3]) „Es fehlt mir die Zufriedenheit mit mir und andern Menschen, die Sanftmut, die Grazie, welche Liebe erwerben kann. Ich wünsche so auf die Menschen zu wirken, daß von meiner Rechtschaffenheit immer mit Achtung, von meiner Liebenswürdigkeit allgemein oft und viel mit Wärme geredet würde. . . . Aber längst habe ich bemerkt, welchen Eindruck ich fast immer mache. Man findet mich interessant und geht mir aus dem Wege. Wo ich hinkomme, flieht die gute Laune, und meine Nähe drückt. Am liebsten sieht man mich aus der Ferne, wie eine gefährliche Rarität." (Walzel Schlegelbriefe. S. 61.) Vgl. auch ebenda S. 25.

[4]) S. Walzel, Schlegelbriefe. S. 7, 25 f., 45 u. 147.

Digitized by Google

zur Reflexion, die zuletzt über das Reflektierte zu reflektieren sich anschickt, läßt in manchen Stunden seinen Seelenzustand in verzerrten, wenig zusammenstimmenden Spiegelungen erscheinen und verhindert dann eine unmittelbare naive Freude am Leben.

Die Neigung zum Reflektieren[1]) drängt ihn immer mehr in die Beschäftigung mit philosophischen Problemen hinein, und so kommt es, daß die philosophische Grundstimmung seines Gemütslebens immer mehr zu einem markanten Grundzuge seiner gesamten Gedankenwelt führt, so daß fortan alles, was mit seinem Geist in Berührung kommt und ihn bewegt, in Beziehung zu den philosophischen Gedankenkomplexen tritt und dort seine Beleuchtung und Umgestaltung, seine Eingliederung oder Ablehnung erfährt. So wird ihm die Philosophie zur gestaltenden Kraft in seiner genialen Produktivität und in der grenzenlosen Ausbreitung seiner Studien; sie wird ihm zum verbindenden Faden der heterogensten Gedankenrichtungen, die Gegensätze ausgleichend und die widersprechenden Ideen miteinander versöhnend; sie wird ihm der rettende Anker in seinem oft uferlosen Streben und Schaffen, in seinem Ringen und Kämpfen, und endlich fügt sie den Schlußstein in sein Lebenswerk, indem sie ihn veranlaßt, seine Weltanschauung in einem Zyklus philosophischer Vorlesungen zusammenfassend und abschließend vorzutragen. Zu Ende hat er den Zyklus nicht geführt; mitten aus der Arbeit ist er am 12. Januar 1829 abgerufen worden.

Der philosophische Grundzug seines Seelenlebens erhält durch die ihn tragenden und die von ihm getragenen Gedankeninhalte seine nähere Bestimmung. Die Gedankeninhalte gehören den Anschauungskomplexen des „Idealismus“ an. Im Zusammenhang damit stehen seine Vorliebe für die Poesie der Griechen und die Goethesche Muse, sein Enthusiasmus für die Kunst des Altertums, wie sie 1764 J. J. Winckelmann in seinem Werke „Geschichte der Kunst des Altertums“ dargestellt hat, und seine Begeisterung für Plato, Hemsterhuys und Kant[2]).

Seiner Philosophie fehlt jedoch die systematische Durcharbeitung[3]) und klare Begründung der grundlegenden Ideen; man findet

---

[1]) Vgl. Flint, „The philosophy of history in France and Germany.“ S. 456. Madame de Staël, Le l'Allemagne, S. 368.

[2]) Vgl. Walzel, Schlegelbriefe S. 118, 3f., 14, 19, 132, 169, 13, 86, 91, 154f., 96, 201, 39, 123, 153.

[3]) Vgl. Haym, „Die romantische Schule“ S. 223f., 213, 193. Allgem. deutsche Biographie Bd. 33, S. 738. Minor, „Friedrich Schlegel 1794 bis 1802“, Bd. II, S. 211. Flint, The philosophy of history in France and

Digitized by Google

in ihr weder weitausschauende, klar zusammenhängende Gedankengänge und geduldig durchgeführte Denkprozesse noch die Ergebnisse einer genau und umsichtig arbeitenden Induktion; sie erscheint vielmehr in einer Fülle intuitiv erkannter Ideen und geistreicher Gedanken, die oft in überraschender, origineller Weise zum Ausdruck gebracht und häufig geradezu mit genialem Geschick mit dem Verlauf der Handlung oder der Theorie irgendeiner auf ganz anderen Gebieten liegenden Darstellung verwoben werden.

Zurückblickend wollen wir das Ergebnis der letzten Untersuchungen ausdrücklich hervorheben: Während des Studiums hat sich in der Struktur von Friedrich Schlegels Seelenleben ein Grundzug seiner Gedankenwelt herausgebildet, den man mit Recht als philosophisch bezeichnen kann, ein philosophischer Grundzug, der sich in der Ideenwelt des Idealismus bewegte und der einen auf die in die Seele eintretenden neuen Anschauungen gestaltenden Einfluß auszuüben imstande war. In solche Basis mußte die historische Denkweise, als sie an Friedrich Schlegels Geist herantrat, eingesenkt werden.

Mit dem philosophischen Grundzug seines geistigen Wesens verbindet sich und verschmilzt aufs innigste die Vorliebe für die Kunst; Winckelmann, welcher ihm das Verständnis für die künstlerische Kultur der Antike erschlossen hat, steht vor seiner Seele als das erstrebenswerte Vorbild und ist ihm stets der beste Maßstab für geistige Werte[1]). Seine Achtung vor Winckelmann ist so groß, daß er ihn den „heiligen Winckelmann“[2]) nennt. Im Aufblick zu Winckelmann ersteht in ihm ein erstes hohes Ziel seines wissenschaftlichen

---

Germany 1874“ S. 456. Vgl. „Athenäum“ I. Bd., II. Stck., S. 15 (Fragment 53. in Minor II. Bd., S. 211.

[1]) Über Oeser bemerkt er in einem Brief vom 8. Juni 1791 an seinen Bruder: „Sein Gespräch ist so bestimmt, so energisch, so fest und so anmaßungslos wie Winckelmanns Stil.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 3f.) Auf Moritz, dem Herausgeber der „Anthusa“, beziehen sich die Worte: „Überhaupt aber, beiläufig gesagt glaube ich, möchte er wohl den Winckelmann in der Philosophie und in der Gelehrsamkeit machen.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 14.) Seinem Bruder schreibt er: „In der Geschichte der Poesie würdest du in deiner Art gewiß so einzig werden, wie Winckelmann in der seinigen.“ (Schlegelbriefe S. 19.)

[2]) „Der erste unter uns, der die intellektuelle Anschauung der Moral gehabt, und das Vorbild vollendeter Menschheit in den Gestalten der Kunst und des Altertums erkannte und gottbegeistert verkündigte, war der heilige Winckelmann.“ („Athenäum“ 3. Bd., 1. Stck., S. 22. Minor, „Friedrich Schlegel 1794—1802“ II. Bd., S. 300.) Vergl. auch Kürschner, Deutsche National-Literatur, 143. Bd., S. 299. Siehe Charakteristiken und Kritiken, 1. Bd., S. 274 in „Herkules Musagetes.“

Digitized by Google

Strebens. „Wo ist," so hatte Herder bereits 1767 gefragt, „noch ein deutscher Winckelmann, der uns den Tempel der griechischen Weisheit und Dichtkunst so eröffne, als er den Künstlern das Geheimnis der Griechen von ferne gezeigt? Ein Winckelmann in Absicht auf die Kunst konnte bloß in Rom aufblühen; aber ein Winckelmann in Absicht der Dichter kann in Deutschland auch hervortreten, mit seinem römischen Vorgänger einen großen Weg zusammen tun." Friedrich Schlegel wollte ein solcher Winckelmann werden[1]); er faßte den Plan, eine Poesie der Griechen und Römer zu schreiben. Frühzeitig ist es ihm vergönnt gewesen, die Anschauung der plastischen Werke der griechischen Kunst in den Dresdner Sammlungen auf sich wirken zu lassen, das erstemal 1789, später während seines längeren Aufenthaltes in Dresden 1794—1796 und der gelegentlichen Besuche bei seiner Schwester Charlotte. Auch durch die verschiedensten Adern der Zeitliteratur strömte die ästhetische Kultur ein in seinen Geist und drängte ihn hin auf den Weg künstlerischen Genießens, poetischen Schaffens und literarischen Wirkens. Der Briefwechsel mit seinem Bruder August Wilhelm gibt den besten Aufschluß darüber, besonders wie seine Neigungen für die Kunst wieder und immer wieder hervorbrechen. Mit den Worten: „Kunst, Wissenschaft, Umgang müssen mich aufrecht erhalten"[2]) sucht er Rettung und Erlösung aus mißlicher Stimmung; seinem Bruder redet er ernst zu, sich doch ja nicht zu versündigen an dem „Heiligtum der Göttin Kunst"[3]); er ist bekannt mit dem Kunsthistoriker Joh. Dom. Fiorelli[4]) und lauscht mit Interesse den gediegenen Gesprächen Oesers[5]). Als er sich von dem Drucke des juristischen Studiums befreit hatte und trotzdem nicht zur Ruhe des Gemütslebens gekommen war, flüchtete er sich in die Gefilde der Kunst, um hier die ersehnte Gemütsruhe zu gewinnen; sein kritischer Geist bemächtigt sich dieses Gebietes, und bereits am 13. Oktober 1793 entwickelt er seinem Bruder Gedanken über das Wesen und die Aufgabe der Kunst: „Die Seele meiner Lehre ist, daß die Menschheit das höchste ist und die Kunst nur um ihretwillen vorhanden sei. Nicht sowohl Schiller als Bürger achtet die Kunst höher, wie die Natur. Ja selbst der große Goethe ist im Alter zu dieser Selbstvergötterung herabgesunken. Er scheint selbstgefällig seinem Genius zu lauschen, und ich erinnere mich dann wohl an Mozarts Musik, die in jedem Laute

[1]) Werke, Ausg. 1822/25, 8. Bd., S. III.
[2]) Walzel, Schlegelbriefe S. 17.
[3]) Ebenda: S. 37.
[4]) Ebenda: S. 22 u. 23.
[5]) Ebenda: S. 8 u. 23.

Digitized by Google

Eitelkeit und weichliche Verderbtheit atmet.“ Als im Jahre 1793 die verschiedenartigsten Zukunftspläne einer hoffnungsfreudigen literarischen Tätigkeit seine Seele kreuzen, entscheidet er sich mehr und mehr, auch unter dem gelinden Druck seines Bruders und dem Einfluß der Caroline Böhmer[1]) stehend, für die Beschäftigung mit der griechischen Poesie. Diese sollte „eine vollständige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst“ sein. „Daher ist,“ wie er sagt, „mein Werk Ästhetik. Diese ist bisher noch nicht erfunden, sie ist das philosophische Resultat der Geschichte der Ästhetik und auch der einzige Schlüssel derselben.“ Aber das Werk kam nicht so bald — vollständig nie — zustande. Seine äußere Lage und der Mangel systematischer Ordnung bei dem Arbeiten ließen ihm nicht die nötige Muße, und so löste sich der Plan einer großen geschlossenen Arbeit zunächst auf in eine Anzahl von Aufsätzen und Ausschnitten aus dem beabsichtigten Zusammenhang[2]). Die Hauptursache war die Geldsorge, die ihn zwang, für Zeitschriften Artikel zu schreiben, um den Lebensunterhalt zu verdienen.

[1]) „Die Überlegenheit ihres Verstandes über den meinigen habe ich sehr frühe gefühlt.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 102.) „Carolinens Meinung ist seit der letzten Zeit von großem Werte für mich gewesen, was mich über alles stärkte und freute. Auf ihre Dankbarkeit habe ich doch eigentlich gar keine Ansprüche, aber sie hat meine Freundschaft auf immer. Ich bin durch sie besser geworden, und das weiß sie vielleicht nicht.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 149.) „Carolinens Teilnahme und Rat ist mir sehr nützlich gewesen, kann es noch weit mehr sein. Mein Zutrauen zu ihr ist unbedingt.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 159.) Vergl. Allgemeine Deutsche Biogr., Bd. 33, S. 737.

[2]) „Von den Schulen der griechischen Poesie“, erschienen in der Berlinischen Monatsschrift 1794 im Novemberheft, S. 378 ff. Wiederabdruck in Minor, Jugendschriften, I. Bd., S. 1—10, und Werke, Ausg. 1822/25, Bd. 4, S. 5 ff.

„Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie“, erschienen in „Berlinische Monatsschrift“, 24. Bd., Dez. 1794, S. 405—505, Wiederabdruck in Werke, Ausg. 1822/25, Bd. 4, S. 25 ff., in Minor, Jugendschriften, I. Bd., S. 11 ff.

„Über die Grenzen des Schönen“, erschienen in der Zeitschrift: „Der neue Teutsche Merkur“ 1795, 5. Stück. Mai, Nr. V, S. 79—92. Wiederabdruck in Minor, Jugendschriften, I. Bd., S. 21 ff.

„Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern“, erschienen in der „Leipziger Monatsschrift für Damen“ 1794, Wiederabdruck in „Die Griechen und Römer“ 1797. 1. Bd., S. 327 ff., in „Werke, Ausg. 1822/25, 4. Bd., S. 66 ff., und in Minor, Jugendschriften, Bd. I, S. 28 ff.

„Über die Diötima“, erschienen in der Berlinischen Monatsschrift“ 1795, Nr. 3, S. 30—64, und Nr. 4, S. 154—186. Wiederabdruck in „Die Griechen und Römer“, 1. Bd., S. 251 ff., in Werke, Ausg. 1822/25, 4. Bd., S. 90 ff., und in Minor, Jugendschriften, Bd. I, S. 46 ff.

Digitized by Google

Sein Kunstinteresse richtet sich aber nicht nur auf die Poesie, sondern auch auf die Architektur[1]) und Malerei[2]), und selbst auf die Musik[3]).

Das Kunstinteresse ist in seinem Geiste fest verankert. „Es war zwar zuerst die Neigung, welche mich antrieb, die Kunst da zu erforschen, wo sie einheimisch ist. Daß ich aber in dem Entwurfe meines Lebens mit der Kunst den Anfang mache, das ist so tief in meiner Natur und in meinen Absichten gegründet, daß vielleicht nur ich selbst den Grund davon einsehen kann. Auch vermag ich Dir dies und mein ganzes Verhältnis zu derselben nicht mitzuteilen. Sie selbst ist mir so notwendig, und erst dann strebe ich sie mitzuteilen, insoweit die Natur und meine Kräfte es vergönnen."[4]) Diese Worte richtet er an seinen Bruder, und sie lassen aufs deutlichste erkennen, wie innig die Vorliebe für die künstlerische Kultur mit dem Innern seiner Seele verwachsen war.

Das Innere seiner Seele war bestimmt, wie wir oben gesehen haben, durch einen philosophischen Grundzug seiner Ideenwelt und, wie wir soeben erkannt haben, durch die Vorliebe für die künstlerische Kultur. Beide Seiten seines geistigen Wesens haben sich so innig und fest umschlungen und verschmolzen[5]), daß die eine in seiner produktiven Tätigkeit stets die andere durchleuchtet; entwickelt er die Theorie der Kunst, so ersteht sie auf dem Boden der Philosophie und wird durch philosophische Ideen befruchtet und modifiziert, bringt er seine philosophische Ideenwelt zur Darstellung, so klärt er die abstrakten Gedanken der Philosophie mit dem konkreten Inhalt aus dem Gebiete der Kunst. Was hier von seiner Philosophie im allgemeinen behauptet wird, gilt selbstverständlich im besonderen von seiner Geschichtsphilosophie.

[1]) Siehe Gesammelte Werke, Ausg. 1822/25, 6. Bd., S. 221—300.

[2]) Vgl. „Europa", 1. Bd., 1. Stck., S. 89 ff., 108 ff., 1. Bd., 2. Stck., S. 3 ff., 2. Bd., 2. Stck., S. 1 ff., und 109 ff., und „Gesammelte Werke", Ausg. 1822/25, 6. Bd., S. 1—220.

[3]) Walzel, Schlegelbriefe S. 244.

[4]) Ebenda: S. 165.

[5]) „Vielleicht irre ich nicht, wenn ich zur Kunst auch diejenige Philosophie rechne, deren Zweck nicht Wissenschaft, sondern Mitteilung des Schönen durch den Verstand ist, nämlich die Philosophie des Sokrates." Eine Verschmelzung künstlerischen Strebens und philosophischen Denkens, wie sie in diesen seinen Worten zum Ausdruck kommt, erscheint auch erklärlich, wenn wir bedenken, daß der größte und bedeutendste Philosoph und Künstler der Antike, nämlich Plato, der am nachhaltigsten wirkende Interpret der philosophischen Gedankenkeime für den jugendlichen Studenten in Göttingen war.

Digitized by Google

Der philosophische Grundzug der Gedankenwelt bildete die Basis, auf der sich die geistige Produktivität Friedrich Schlegels entfaltete, in der sie wurzelte und aus der sie immer von neuem Nahrung sog, und die künstlerische Ideenwelt bot den festen Halt, an dem sie sich emporrankte, und lieferte den Stoff, in dem sie sich zuerst betätigte. Und zu diesen dirigierenden und gestaltenden Bestimmungen seines geistigen Lebens trat als dritter Faktor die historische Denkweise. Sie wurde von bestimmender Bedeutung für die Richtung seines Gedankenablaufes innerhalb der größeren Zusammenhänge der Gedankenkomplexe und der einzelnen Gebiete der Wissenschaften und der Künste.

Die historische Denkweise ist in seine geistige Entwicklung eingedrungen durch das Studium von Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums". Das Werk war eine gediegene Interpretation der klassischen Kunst, und in dieser Hinsicht hatte es, wie wir oben gesehen haben, einen so gewaltigen Einfluß auf Friedrich Schlegel bewirkt. Nach der Art und Weise aber, in der die Theorie der griechischen Kunst in dem Winckelmannschen Werke zur Darstellung gelangt, ist es eine praktische Durchführung der im achtzehnten Jahrhundert sich durchgerungenen historischen Denkweise, angewandt auf das Gebiet der bildenden Kunst der Griechen. Dieses Werk war ihm Ausgangspunkt und Zentrum seiner künstlerischen Studien geworden, und infolgedessen ist in und mit den künstlerischen Gedanken die historische Denkweise, zunächst ihm wohl unbewußt und unmerklich, eingedrungen in seinen Geist. Verschleiert und gleichsam verschwistert mit der klassischen Ästhetik hielt sie ihren Einzug in seine Geisteswelt, und in dieser Verkettung lag die Voraussetzung für ihre feste Verankerung in Schlegels Psyche. Sie bildete einen Einschlag in seiner Geistesentwicklung, der sich, weil er mit dem ästhetischen Inhalt des von ihm so hoch geschätzten Werkes Winckelmanns fest und unlöslich verknüpft war, zu einer auf seine Gedankenwelt einwirkenden Ideenmacht entwickelte, die nur auf eine Anregung wartete, ihre gestaltende Kraft in seinem Geist zu entfalten. Die Anregung erfolgte zuerst durch das Lesen der Geschichte vom Untergang der römischen Republik (Juli 1791)[1]. Aus seinem Innern quillt ihm bei diesem Studium die Frage entgegen: „Wie die Römer das große Volk wurden?" Er denkt über die Lösung der Frage nach und kommt zu der Meinung, daß sich die Größe einer Nation besser aus der Freiheit oder dem Entschluß, als aus dem Schicksal erklären lasse[2]. Diese Meinung ist das Ergebnis eines Gedankenablaufes in dem Gebiet der

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 8.

[2]) Ebenda: S. 8.

Digitized by Google

politischen Geschichte nach dem Vorbilde, wie es Winckelmann in seinem Werke auf dem Gebiete der Kunstgeschichte durchgeführt hat. Hier zeigt die historische Denkweise in Schlegels Geist die ersten keimenden Knospen; aber gleich erhebt sich ein Gegner, der die erste Lebensäußerung solcher Denkweise zu erdrücken strebt, und das ist die im Wesen der Ästhetik begründete Neigung zu kontemplativer, künstlerischer Betrachtung, einer Betrachtung, die im Gegensatz zu der historischen Denkweise das Hervorheben des einzelnen Momentes an Stelle des genetischen Fortschritts, die Ruhe an Stelle der Bewegung und das Sein an Stelle des Werdens zu setzen bestrebt ist. Dem Einfluß solcher Neigung zu kontemplativer Betrachtung ist es zuzuschreiben, wenn er (August 1791)[1]) meint, daß ihm bei dem Studium der römischen Geschichte die Absicht aufgetaucht sei, „zu versuchen, ob sich nicht der ganze eigentümliche Charakter dieser Nation in der Darstellung eines ihrer Heroen und einer ihrer Katastrophen zugleich in einem Bilde vereinigt geben ließe: ein Kunstwerk, welches die tätigste Wirksamkeit dieser Nation in einem Brennpunkte vereinigen würde“[2]). Aber zur weiteren Ausbildung gelangte die kontemplative Betrachtungsart nicht. Die Macht der historischen Denkweise war größer und erhielt eine zunächst nur graduelle Steigerung durch das Studium von Montesquieus „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (Paris 1734)“, Fergusons „History of the progress and the termination of the Roman republic (London 1783)“ und Middletons „The history of the life of Cicero (London 1741)“[3]), alles Werke, die in genetischer Auffassung den Zusammenhang der historischen Verkettung zu vermitteln suchen. Wesentlich zur weitern Entfaltung der historischen Denkweise in Schlegels Geistesarbeit haben auch beigetragen das Studium von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“[4]), Voltaires Werke[5]) und Rousseaus Ideen[6]). Auf Grund des Studiums der Werke Voltaires glaubt er nach seinem eigenen Geständnis, großen Geschmack gewinnen zu können an einer Lektüre, welche „die Schriften und das Leben eines großen Mannes zusammen“ vergleicht und daraus ein Ganzes bildet, indem man sich zu erklären sucht, wie es wurde und wie es sich nach der jedesmaligen äußern Welt modifizierte

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 14.

[2]) Walzel, Schlegelbriefe S. 14. — Die hier aufgetauchte Absicht enthielt den ersten Keim zu dem späteren Aufsatz: „Cäsar und Alexander“.

[3]) Ebenda: S. 14.

[4]) Ebenda: S. 14.

[5]) Ebenda: S. 8, 15, 51.

[6]) Ebenda: S. 51, 128.

Digitized by Google

und an sie anschloß, indem man die Übergänge und Änderungen beachtet oder die Anomalien zu entdecken sucht. „Solche Betrachtung erhebt", wie er meint, „den Betrachtenden selbst und wirkt tätiger in ihm als Moral oder das Idealschöne der Künste", da die Moral nur Ideale, „die nur in abstracto betrachtet werden können", gäbe und „die Poesie und Malerei ihren Gegenstand auf eines konzentrieren (sei es eine Handlung oder ein Charakter oder eine Leidenschaft usw.) und demnach nur ein abgerissenes Stück, nie die Vollkommenheit in einem ganzen Menschenalter gäben". Das Leben eines außerordentlichen Mannes hingegen zeige „eine Vollkommenheit, die in die verwickelten Verhältnisse hinein geschaffen, an ein stets wandelbares Wesen befestigt und gegen den ewigen Widerstreit unendlich vieler Wesen geschützt ist"[1]). Solche Überzeugung, gewonnen durch die Lektüre Voltaires, selbstverständlich unter Berücksichtigung der Studien Winckelmanns, Montesquieus und Fergusons sowie der Durchdringung philosophischer und ästhetischer Gedankengänge, bezeichnet den Durchbruch der historischen Denkweise bei ihm, die von nun ab eine anregende, ja gestaltende und selbst dirigierende Wirksamkeit in seiner Geistesentwicklung entfaltet.

Zunächst lenkt die historische Denkweise seine Neigung auf das Studium historischer Vorgänge und erweckt in ihm das Interesse für die Geschichtswissenschaft. Bei dem Studium der römischen Geschichte erwacht es, bei dem Lesen der genannten Werke von Montesquieu, Ferguson und Middleton wächst es, und durch die Beschäftigung mit dem Buche „Anthusa oder Roms Altertümer" von Karl Th. Moritz und dessen „Götterlehre oder Mythologie"[2]) erhält es neue Nahrung. Es veranlaßt ihn, sich mit den Zeitereignissen zu beschäftigen. Zu diesem Zweck liest er die von Girtanner herausgegebenen, auf die französische Revolution bezüglichen Schriften[3]). Er beschäftigt sich auch mit der deutschen Reichsgeschichte und liest, um das Studium derselben zu beleben, Spittlers „Geschichte Württembergs unter der Regierung der Grafen und Herzoge"[4]) 1783.

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 15f.

[2]) Ebenda: S. 14.

[3]) Ebenda: S. 17. Vergl. auch S. 128, 145 u. 184.

[4]) Ebenda: S. 29. — Am 11. Februar 1792 schreibt er seinem Bruder: „Ich habe diesen Winter mich mit der deutschen Geschichte beschäftigt und nebenher manches andere historische Werk gelesen. Ich glaube, daß in unserer Geschichte mancher Stoff zu historischen Kunstwerken liegt. Sollte man die Geschichte des ganzen Volkes zu einem Werke bilden, so glaube ich, müßte der Charakter derselben die Einheit sein, die das Ganze verknüpfe; ferner die Geschichte des Ritterwesens in Deutschland, des Flors

Digitized by Google

Bei dem juristischen Studium drängt es ihn ab von der Beschäftigung mit dem System der Rechtswissenschaft und treibt ihn, die Geschichte des römischen Rechts zu studieren. Bereits im Herbst 1791 hat es eine solche bestimmende Gewalt in ihm erlangt, daß er seinem Bruder schreibt: „Laß ja die Gedanken zu historischen Werken nicht fahren. Ich glaube, sie würden Dir gut gelingen. Hast Du nie an eine Geschichte der Ritterpoesie gedacht? oder der griechischen? In der Geschichte der Poesie würdest Du in Deiner Art gewiß so einzig werden, wie Winckelmann in der seinigen“[1]). Das Geschichtsinteresse führte ihn auch in die Gebiete der Politik[2]) und steigerte sich so, daß er im Herbst 1793, als es in ihm gärte, weil er sich entschlossen hatte, den literarischen Beruf zu ergreifen, in dem „Entwurf seines künftigen Lebens“ die Beschäftigung mit der Geschichte und Staatswissenschaft in Erwägung zog, wobei er zu der Überzeugung kam, daß diese ihm eine bedeutende Aussicht für die Zukunft böte, da viel historischer Stoff in seinem Gedächtnis vorrätig läge und auch sein Sinn für die „historische Kunst“ geübt wäre[3]). In demselben Briefe, in dem er seinem Bruder über diese in Erwägung gezogene Aussicht für die Zukunft Mitteilung macht, sagt er auch, daß es seit einigen Monaten „seine liebste Erholung“ geworden sei, „dem mächtigen rätselhaften Gange der Zeitbegebenheiten zu folgen“. Daraus geht wohl aufs deutlichste hervor, daß in jener Zeit das Geschichtsinteresse eine dominierende Rolle in seinem geistigen Streben einnahm. Unter der Herrschaft desselben tauchte auch der Plan auf, die vaterländische Geschichte zu bearbeiten (November 1793)[4]). Aber die Herrschaft erhielt sich nicht auf der Höhe ihrer Macht; sie wurde aus ihrer Position zurückgedrängt durch neue Entschlüsse, die Friedrich Schlegel in Hinsicht auf seine Zukunft faßte, und neue Pläne, die er für seinen Lebensberuf entwarf[5]). Das Geschichtsinteresse wurde wohl zurück-

und Verfalls der Macht der Städte im Mittelalter, die Geschichte der neuern Kultur, der Reformation, die Periode des Königs von Preußen, der dreißigjährige und der siebenjährige Krieg.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 37.) Vergl. ebenda: S. 91 u. 127.

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 19. — Vergl. oben S. 16 die letzte Bemerkung unter 1.

[2]) Walzel, Schlegelbriefe S. 91 u. 127. Vergl. auch S. 146, 148, 157, 551f., 610 u. 625.

[3]) Vergl. Walzel, Schlegelbriefe S. 127.

[4]) „Meine politische Lektüre ist nicht bloß Liebhaberei, sondern Vorübung zu der Bearbeitung der vaterländischen Geschichte, die in Dresden meine ernstliche Arbeit sein wird.“ (Walzel, Schlegelbriefe S. 146.)

[5]) „Ich habe noch sehr viel Materialien zu sammeln zu dem bewußten

Digitized by Google

gedrängt, aber nicht ertötet; in mehreren Aufsätzen und Abhandlungen, die er in den ersten Jahren nach seiner Anfang 1794 erfolgten Übersiedlung nach Dresden schrieb, betätigte es sich insofern, als er selbige in historischer Denkweise bearbeitete, mit historischen Begebenheiten durchflocht und mit geschichtsphilosophischen Ideen durchsetzte[1]).

Das Geschichtsinteresse bewirkt in ihm das Studium der Geschichte, und durch das Studium der Geschichte reift allmählich in ihm das, was man den historischen Sinn nennt. Es wird ihm möglich, zeitlich und ethnographisch ganz fremde Verhältnisse möglichst objektiv zu betrachten, dabei den Maßstab der Subjektivität der eigenen Persönlichkeit und der Kultur des eigenen Zeitalters und Volkes bis zu einem hohen Grade ausschaltend und sich so in den geistigen Inhalt ferner Zeiten und Völker und deren Kulturarbeit versenkend, daß er einzudringen vermag in den Werdegang der Völker. Er ahnt schon im Anfang seiner Beschäftigung mit der Geschichte die Schwierigkeit historischer Forschung[2]), überwindet sie aber und betätigt seinen historischen Sinn in einer Fülle wissenschaftlicher Forschung und literarischer Produktion auf den verschiedensten Gebieten historischer Entwicklung; er schreibt Abhandlungen über Malerei und Architektur[3]) und schöpft dabei aus der Fülle historischen Wissens; er erforscht die Geschichte der Sprache und Literatur der Griechen, Römer, Provenzalen[4]), Perser und Inder[5]), und aus

---

Vorhaben. Gewiß wirst Du dies nicht mißbilligen und nicht mehr fordern, als möglich ist. In Dresden kann ich desto reifer und freier an die Ausführung gehen. Politische Lektüre — selbst Briefschreiben hört dann ganz auf. Das gelobe ich Dir." (Walzel, Schlegelbriefe.)

[1]) „Von den Schulen der griechischen Poesie". „Über die Grenzen des Schönen". „Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie". „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern". „Über die Diotima". „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer". „Über das Studium der griechischen Poesie". „Über die Homerische Poesie". „Cäsar und Alexander". Rezension über Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain". „Versuch über den Begriff des Republikanismus".

[2]) „Das innere Leben eines fernen Volkes ist wohl vorzüglich schwer zu ergreifen; der Geist wird hier durch so feine und verflochtene Dinge zu seinen Vermutungen bestimmt, daß er sich keine deutliche Rechenschaft davon geben kann; deswegen finden keine Regeln statt, und durch Fleiß wird nichts ausgerichtet. Dieses bleibt dem Genie." (Walzel, Schlegelbriefe S. 28.)

[3]) Siehe Anmerkung auf S. 19 unter 1 u. 2.

[4]) „Europa", 1. Bd., 2. Stck., S. 49ff.

[5]) Siehe Walzel, Schlegelbriefe S. 507, 508, 510, 511, 512 u. 520.

Digitized by Google

seiner Feder fließen darüber zum Teil kürzere Aufsätze, zum Teil größere Werke; er hält „Vorlesungen über neuere Geschichte“ (1810) und verfaßt eine „Geschichte der alten und neuen Literatur“ (1812) — und aus alledem atmet der historische Sinn. In dem Hauptwerk der ersten Periode seiner literarischen Tätigkeit, der „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“, versenkt er sich derart in das Leben und die Kultur der Griechen, daß wir darin den Pulsschlag der Antike zu vernehmen glauben, und in dem Buche „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ (1808) führt er uns in den fernen Orient und läßt uns hineinblicken in die Tiefe der indischen Mythologie und Philosophie[1]); er sucht die Anfänge ihrer Geschichte zu ergründen[2]) und zeigt ihre Entwicklung auf der Höhe dichterischen Schaffens[3]). Er kritisiert die Zeitereignisse[4]) und nimmt lebhaften Anteil an der politischen Entwicklung des deutschen Volkes[5]).

Das Geschichtsinteresse hat ihn veranlaßt, sich eine umfassende, viele Gebiete des Kulturlebens verschiedener Zeiten und Völker umspannende Geschichtskenntnis zu verschaffen[6]); der historische Sinn hat bewirkt, daß seine Geschichtskenntnis eine tiefgehende, die wirklichen Verhältnisse möglichst ergründende war, und die Lebenserfahrung, erworben durch seine persönlichen Beziehungen zu dem geistigen Leben seiner Zeit, und seine politische Wirksamkeit haben ihn in die Lage versetzt und dazu beigetragen, seine historischen Kenntnisse mit den tatsächlichen Verhältnissen des gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Lebens seiner Zeit in Beziehung bringen zu können. Durch das alles hat er in seinem Leben ein großes Material sammeln können, das ihm die Möglichkeit bot, die auf der Basis seiner philosophischen Gedankenwelt erkeimenden geschichtsphilosophischen Ideen durch eine gründliche historische Sachkenntnis zu befruchten.

---

[1]) „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ 1908. S. 89ff.

[2]) Ebenda: S. 165ff.

[3]) Ebenda: S. 231ff.

[4]) „Europa“, 1. Bd., 1. Stck., S. 64ff. „Athenäum“, 1. Bd., 2. Stck., S. 56.

[5]) Walzel, Schlegelbriefe S. 541, 549, 551f. „Die Teilnahme an dem Gange der Begebenheiten nahm mich ganz dahin, und ich war auch nicht bloß teilnehmend, sondern sehr tätig“ schreibt er mit Bezug auf den Wiener Kongreß am 26. August 1815 an seinen Bruder.

[6]) Vergl. Georg Wehring, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, S. 82. Hier weist Wehring auf die „eminent historische Begabung“ und den „großen historischen Weitblick“ Fr. Schlegels hin.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die geschichtsphilosophischen Ideen in den Werken der archäologischen Periode seiner literarischen Tätigkeit.

Das historische Interesse und der geschichtliche Sinn erschöpften sich in Friedrich Schlegels Geist nicht in der Erforschung historischer Zusammenhänge; sie drängen ihn wie von selbst über die Grenzen der Geschichtswissenschaft hinaus in die Gebiete der Geschichtsphilosophie hinein. Jene bearbeitet die einzelnen Gebiete der Geschichte, diese sucht das Gemeinsame aus allen Gebieten aufzudecken. Daß Friedrich Schlegel nicht bei der Bearbeitung des historischen Wissens als solches stehen blieb, sondern darüber hinaus in die Geschichtsphilosophie hineingetrieben wurde, erscheint sofort erklärlich, wenn wir an den philosophischen Grundzug seiner Gedankenwelt, auf dem sich sein gesamtes Geistesleben aufbaute, denken. Ist es nicht schon eine Äußerung geschichtsphilosophischen Denkens, wenn er bei dem Studium der Geschichte des Untergangs der römischen Republik zu der Meinung kommt, daß „sich die Größe der Nation besser aus der Freiheit oder dem Entschluß erklären lasse"?[1]) Das, was sich ihm zuerst durch die Beschäftigung mit geschichtsphilosophischen Gedanken zum Bewußtsein durchrang, war die Einsicht in das Wesen und die Überzeugung von der Bedeutung des „Werdens". Bei dem Studium von Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums", welche in historischer Denkweise verfaßt war, trat ihm das Werden der antiken Kunst auf Schritt und Tritt entgegen[2]); die Beschäftigung mit der Geschichte der Römer, das Lesen von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" und das eingehende Studium von Voltaires Werken eröffneten ihm die Einsicht in den Werdegang auch anderer Seiten der Kulturentwicklung[3]), so daß er vertraut wurde mit dem Werden in der Kunst, dem Werden in der politischen Geschichte und dem Werden in

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 8. Vergl. oben S. 20 f.

[2]) Vergl. oben S. 20.

[3]) Vergl. oben S. 21.

Digitized by Google

der Kultur. Durch den so erworbenen Inhalt seiner Gedankenwelt sowohl, als auch insonderheit durch den formalen Zusammenhang der Gedankenkomplexe solch Gedankeninhalts und durch den dadurch bedingten Ablauf der Gedankenfolge wurde sein Denken in die Bahnen der historischen Denkweise gedrängt. Das „Werden" wurde von da ab auch ihm, wie schon früher Voltaire, Winckelmann und Herder, zum bestimmenden Faktor für den Gedankenablauf größerer Gedankenkomplexe. Die nunmehrige Tendenz seines Denkens erzeugte in ihm, wie schon weiter oben ausgeführt worden ist, das historische Interesse und den historischen Sinn. Insofern er die historische Denkweise rezipiert und diese in ihm das historische Interesse und den historischen Sinn erzeugt, kann man von seinem Denken noch nicht als von einem geschichtsphilosophischen Denken reden. Diesen Charakter erhält es erst dadurch, daß er zu der Einsicht in das Wesen und zum Verständnis für die Bedeutung und Tragweite des „Werdens" gelangt und daß er dann die historische Denkweise auf Grund solcher Überzeugung in bewußter Absicht zur Anwendung bringt.

Das erste Zeugnis über das aufkeimende Verständnis für das Wesen und den Wert des Werdens besitzen wir in einem Briefe vom 8. November 1791 an seinen Bruder, worin es heißt: „Ich sehe in allen, besonders den wissenschaftlichen Taten der Deutschen nur den Keim einer großen herannahenden Zeit und glaube, daß unter unserm Volk Dinge geschehen werden, wie nie unter einem menschlichen Geschlecht. Rastlose Tätigkeit, tiefes Eindringen in das Innere der Dinge, sehr viel Anlage zur Sittlichkeit und Freiheit finde ich in unserm Volke. Allenthalben aber sehe ich die Spuren des Werdens."[1])

Aber die diesem Worte zugrunde liegende Ansicht vom Wesen und von der Bedeutung des Werdens tritt hier noch nicht als eine logisch und sachlich begründete und in ihrer vollen Tragweite erkannte Überzeugung auf; sie erscheint vielmehr als ein plötzlich aufsprühender und hell aufleuchtender Gedankenblitz, der nach seinem Erscheinen so plötzlich, wie er gekommen, auch wieder verschwindet. Seine Seele gleicht einem Kaleidoskop, in dem die Bilder und Impressionen durcheinanderfallen, bei keinem Zustand längere Zeit beharrend; er kommt vom Hundertsten ins Tausendste. Plötzlich nimmt er alte Fäden, die er schon fallen gelassen hatte, ganz unerwartet wieder auf. So geschieht es auch mit seiner Ansicht vom „Werden". Im Herbst 1793 tritt sie wieder über die Schwelle seines Bewußtseins, und jetzt beschäftigt sie seinen Geist längere Zeit. „Seit

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 26.

Digitized by Google

einigen Monaten nun ist es," so schreibt er, „meine liebste Erholung geworden, dem mächtigen rätselhaften Gange der Zeitbegebenheiten zu folgen; und davon fängt sich eine Denkart an in mir zu bilden, die es tollkühn wäre, nicht zu verschließen. — Ich denke aus der Richtung auf das Wesen der Sache."[1]) Aus diesen Worten erhellt die Erkenntnis von der Tragweite der Bedeutung des Werdens; aber es haftet an dieser Erkenntnis noch Unklarheit. Eine einwandfreie Klarheit der Überzeugung vom Werte der historischen Denkweise und der Bedeutung historischer Betrachtung gewinnt er erst 1794. Das tritt unzweifelhaft hervor in seinem Essay „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern"[2]). Hier heißt es: „Nichts befreit den menschlichen Geist so sicher und dennoch so sanft von Einseitigkeit der Meinung und des Geschmacks, als Beschäftigung mit dem Geiste anderer Nationen und anderer Zeitalter. Sie erhebt ihn allmählich zu einer rein menschlichen Denkart, zu einem rein menschlichen Gefühl, indem aus dem Konflikt der streitenden Meinungen die bleibende Wahrheit hervortritt. Gleichsam von selbst reinigt sich das Urteil über den Wert der Dinge von den konventionellen Zusätzen. Diese verschwinden; der Gesichtspunkt wird weiter und freier, und endlich erkennt und umfaßt der Mensch das echte Gute und Schöne, welches immer und allenthalben dasselbige ist und bleibt. Dieser große Zweck eines philosophischen Studiums der Geschichte kann aber auch auf einem leichtern Wege wenigstens vorbereitet werden."[3])

Die Gedanken über den Wert historischer Betrachtung verfolgen ihn weiter und verdichten sich im Januar 1795 zu einem Plan, ein größeres Werk zu schreiben, was er „bald unter dem Namen Geist der neuen Geschichte, bald unter dem, Kritik des Zeitalters oder Theorie der Bildung vereinigen zu können glaubte"[4]). Zweifellos liegt hier die Absicht vor, eine Geschichtsphilosophie zu schreiben. Andere Arbeiten lassen ihn den Plan nicht in Angriff nehmen und ihn einstweilen zurückstellen; aber bereits im Sommer taucht er wieder auf in seinem Geiste[5]). Doch auch jetzt blieb es bei dem

[1]) Walzel, Schlegelbriefe S. 128.

[2]) Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, 1. Bd., S. 28ff.

[3]) Ebenda: 1. Bd., S. 28.

[4]) Walzel, Schlegelbriefe S. 211.

[5]) „Kömmt etwa eins von den erwähnten nicht zustande, so werde ich anfangen, eine Geschichte der Menschheit zu arbeiten, zu der viel Stoff da ist. Ich denke die Philosophie der Geschichte nämlich ganz isoliert zu behandeln ohne Vermengung mit Universalgeschichte wie gewöhnlich." (Walzel, Schlegelbriefe S. 230—231. Juli 1795.)

Digitized by Google

Plane. Zur Ausführung ist Schlegel erst ein Jahr vor seinem Tode (1828) gekommen, und dann hat er den Plan nicht vollständig und nicht so, wie er ihn hier beabsichtigt hatte, nämlich „ohne Vermengung mit Universalgeschichte", durchgeführt[1]).

Hat er auch seinen Plan, eine Geschichtsphilosophie zu schreiben, in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Wirksamkeit nicht zur Ausführung bringen können, so hat er doch unentwegt an der Überzeugung von dem Werte der historischen Denkweise und der historischen Forschung festgehalten. Auf Grund solcher Überzeugung faßt er seine archäologischen Essays[2]) und das Hauptwerk seiner der Antike zugewandten Tätigkeit, die „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" (1798)[3]), in historischer Denkweise ab und legt ihnen eingehende literarische und kulturgeschichtliche Forschungen zugrunde. Alle diese Schriften, sowohl die kürzeren Abhandlungen als auch insonderheit die „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" haben Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums" zum Vorbild[4]) und bilden eine Parallele zu derselben. Wie diese eine Theorie der Ästhetik, dargestellt auf dem Boden einer Kunstgeschichte[5]), und dadurch eine praktische Durchführung der historischen Denkweise war, so bedeuteten Schlegels Schriften über die antike Literatur dasselbe auf dem Gebiete der Poesie. Doch in einer Hinsicht unterscheiden sie sich wesentlich von Winckelmanns Werk: sie sind durch-

[1]) Das Auftauchen von großen Plänen, das Hinausschieben der Ausführung und dann das Nichtzustandebringen oder das Nichtzuendeführen der Arbeiten war überhaupt eine schwache Seite des geist- und produktivreichen Mannes. Vergl. Flint, The Philosophy of History in France and Germany S. 455; Haym, Die romantische Schule S. 198f.; Allgemeine deutsche Biographie, 33. Bd., S. 738; Kürschner, Deutsche National-Literatur, 143. Bd., S. XII.

[2]) Vergl. Bemerkung 1 auf S. 24.

[3]) Die „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" hat er 1798 herausgegeben. Es ist ein Fragment einer griechischen Literaturgeschichte. Nach dem Titel sollte darin die „Erste Abteilung des Ersten Bandes" vorliegen. Im wesentlichen behandelt das Buch nur die epische Poesie und bildet, wie sich Haym ausdrückt, „Schlegelsche Prolegomena zum Homer, welche die philologisch-historische Kritik Wolfs durch eine ästhetisch-historische ergänzen, um in Beziehung auf die Hauptstreitfrage im Resultat mit Wolf zusammenzustimmen." (Haym, Die romantische Schule S. 194.) Die Fortsetzung dieses Fragments hat er später nicht in Angriff genommen.

[4]) Vergl. oben S. 16f. Siehe Werke, Ausg. 1822/25, 3. Bd., S. III.

[5]) Vergl. Die Zukunft, V. Jahrgang, Nr. 34, S. 353. (Abhandlung über „Die Historiker der Aufklärung" von Kurt Breysig.)

Digitized by Google

gehends von philosophischen Erwägungen durchsetzt; Winckelmann hat derartige Erwägungen nicht eingestreut. Woraus erklärt sich dieser Unterschied? Winckelmann war keine philosophische Natur, während die Schlegelsche Gedankenwelt auf einem philosophischen Grundzug basierte[1]).

Die Tatsache, daß viele der in seinen Schriften über die antike Literatur enthaltenen philosophischen Ideen sich auf die Begründung und Motivierung, auf die Anwendung und Würdigung der historisch basierten Darstellung und der darin implizite enthaltenen historischen Denkweise beziehen, und ferner die Tatsache, daß ein großer Teil dieser Ideen die leitenden Gesichtspunkte für die Entwicklung und die Argumente für die Erklärung des Gedankeninhalts im einzelnen bietet, beweisen zur Evidenz, daß er seinem großen Meister die Art und Weise seiner Darstellung und die historische Denkweise nicht kritiklos entlehnt hat, sondern daß er sie nach reiflicher Überlegung und innerer Verarbeitung und in philosophisch begründeter Absicht und selbständig modifizierter Form zur Anwendung bringt. Deshalb darf man seine Schriften aus dem Gebiete des klassischen Altertums mit Recht als eine auf die historische Darstellung der antiken Literatur angewandte Theorie einer Geschichtsphilosophie ansehen.

Ihren ersten Ausdruck findet seine geschichtsphilosophische Theorie in dem ersten Aufsatz, mit dem er im Novemberheft der Berlinischen Monatsschrift 1794 vor die Öffentlichkeit tritt, betitelt „Von den Schulen der griechischen Poesie“[2]). Diese Abhandlung läßt bereits die charakteristischen Eigenschaften der historischen Denkweise hervortreten. Aus diesem Grunde möge eine kurze Skizzierung der darauf bezüglichen Gedanken der Abhandlung folgen. Er enthüllt darin das Programm einer Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. In treffender Prosa, lakonischer Kürze und logischer Geschlossenheit zeichnet er den Werdegang der griechischen Poesie nach dem Muster Winckelmanns in vier aufeinanderfolgenden Schulen:

---

[1]) „Für diese Verbindung der ästhetischen und historischen Anschauung mit dem Bestreben philosophischer Erklärung hatte Schiller das Beispiel gegeben. Hier war der Punkt, wo sich der Jünger Winckelmanns weder durch diesen noch durch Herder befriedigt finden konnte, ja die einseitig historische Betrachtungsweise, das Fehlen des philosophischen Moments rügt er an dem letzteren ausdrücklich.“ (Haym, Die romantische Schule S. 212f.) Vergl. auch oben S. 15f.

[2]) Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, I. Bd., S. 1ff. Ges. Werke, Ausg. 1822/25, Bd. 4, S. 5ff.

Digitized by Google

der ionischen, dorischen, athenischen und alexandrinischen[1]). Aus der Periodisierung des Ganzen und der Aufstellung der Grundzüge einer Chronologie der Geschichte der griechischen Poesie leuchtet die Erkenntnis hervor, daß eine chronologische Anordnung die Basis für die Auffassung des Kausalzusammenhanges der historischen Tatsachen bildet. Die „natürliche" Gliederung in vier aufeinanderfolgende Schulen soll Ursprung, Wachstum, Veränderung und Fall der griechischen Poesie verständlich machen. Die Bestimmung der Schulen und ihrer Charakteristik und die Entwicklung der Prinzipien, welche sie beherrschten und lenkten, ist nach seiner Meinung „das erste notwendige Erfordernis zu einer gründlichen Kenntnis der Poesie". Dazu muß sich gesellen die Kenntnis der Gründe, aus welchen der Charakter der Schulen „entsprang, dauerte und unterging", sowie des historischen Zusammenhangs des Ganzen[2]). Den Keim, aus welchem sich Poesie, Geschichte und Philosophie der ionischen Schule allmählich entwickelten, glaubt er in dem Mythos entdeckt zu haben[3]). Innerhalb der athenischen Schule wirkte von Anfang bis zu Ende der öffentliche Geschmack, der ihm als die reine Äußerung der Sittlichkeit erschien, als „das lenkende oder vielmehr herrschende Prinzip"[4]). Die Entwicklung vollzog sich in vier Geschmacksstufen, von denen die erste durch „harte Größe und das Übergewicht des Tragischen" charakterisiert wird; in der 2. Stufe erreichte der Geschmack „sein äußerstes Ziel, das höchste Schöne"; in der 3. Stufe verlor er die „Harmonie" und versank in eine „gesetzlose Schwelgerei", und dann folgte in der 4. Stufe „die Entartung". „Nachdem die Schönheit aufhörte, das Ziel der Kunst zu sein, bildete sich ein ganz neuer Stil der Poesie, die alexandrinische Schule."[5]) Zusammenfassend überblickt er am Schluß der Abhandlung den Entwicklungsgang der griechischen Poesie mit den Worten: „Der Gang der griechischen Poesie war also folgender: Sie ging von der Natur aus (ionische Schule), und gelangte durch Bildung (dorische Schule) zur Schönheit. Diese stieg von der Erhabenheit (in der attischen) zur Vollkommenheit, und sank wieder zum Luxus, und dann zur Eleganz hinab. Nachdem die Schönheit nicht mehr

---

[1]) Vergl. Walzel, Schlegelbriefe S. 191.

[2]) Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, Bd. I, S. 2.

[3]) Ebenda: S. 3. „Poesie, Geschichte und Philosophie waren noch nicht getrennt. Es gab statt dieser nur eins: den Mythos, den Keim, aus welchem sich alle drei allmählich entwickelten."

[4]) Ebenda: S. 7.

[5]) Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, Bd. I, S. 9.

Digitized by Google

vorhanden war, ward die Kunst zur Künstelei, und verlor sich endlich in Barbarei.“[1])

Der Werdegang der antiken Poesie erscheint als eine stufenweise Folge einzelner Entwicklungsstadien, in der jede Stufe mit Ausnahme der ersten als notwendige Fortsetzung der vorhergehenden und mit Ausnahme der letzten die Keime für die nachfolgende enthält[2]). Der kontinuierliche Verlauf aller Stufen in ihrer Gesamtheit gleicht dem Bilde eines Kreisbogens, beginnend mit den ersten Äußerungen poetischen Lebens, das sich in progressiver Fortentwicklung in den nachfolgenden Stufen beständig steigert, bis es den höchsten Punkt der Leistungsfähigkeit, das „poetische Maximum“ erreicht; in diesem Punkt kulminierend, entfernt sich die Poesie in den weiteren Stufen immer mehr von der Vollkommenheit, die sie auf der Höhe ihrer Entwicklung inne hatte, bis sie endlich den tiefsten Stand ihres Daseins erreicht.

Da Schlegel in seiner Darstellung der Übersicht über die griechische Poesie den Werdegang derselben nicht als etwas Selbstverständliches ansieht, wie wir das heute, wo die historische Weltanschauung die unbestrittene Herrschaft hat, im allgemeinen zu tun gewohnt sind, sondern ihn an verschiedenen Stellen ausdrücklich hervorhebt und seine charakteristischen Eigentümlichkeiten wiederholt beleuchtet, so dürfen wir daraus schließen, daß er die historische Auffassung der Wirklichkeit nicht kritiklos der Weltanschauung Winckelmanns entlehnt hat, der Autorität folgend und diesem nachahmend, daß er sie vielmehr aus innerer Überzeugung, gestützt auf bestimmte Gründe, rezipiert hat. Daß dieser Schluß zutreffend ist, beweist die Wertschätzung der Geschichtsphilosophie, wie er sie an verschiedenen Stellen seiner Schriften zum Ausdruck bringt, so besonders in dem Manuskript: „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer.“[3])

[1]) Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, Bd. 1, S. 10. — Vergl. Ges. Werke, Bd. IV, S. 24.

[2]) Vergl. auch Minor a. a. O. Bd. I, S. 145.

[3]) Kürschner, Deutsche National-Literatur, 143. Bd., S. 247, 249, 254f. — Das Manuskript „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“ war gedacht als Einleitung zu vermischten Schriften über griechische Literatur, Geschichte, Philosophie, Kunst usw. Es ist an Biester für die Berlinische Monatsschrift geschickt worden, hat jedoch keine Aufnahme in die Monatsschrift gefunden und ist dann zu Friedrich Schlegels Lebzeiten ungedruckt geblieben. Erst Walzel hat den Druck des Manuskriptes im 143. Bd. der Kürschnerschen National-Literatur S. 245ff. besorgt. (Siehe S. LXXV u. S. 245 im bezeichneten Bande der Kürschnerschen National-Literatur.)

Digitized by Google

Die historische Skizze, die er in seiner ersten Abhandlung „Von den Schulen der griechischen Poesie“ entwirft, läßt sowohl im ganzen als auch in einzelnen Gedankenkomplexen erkennen, daß er das Wesen der historischen Weltanschauung erfaßt hat, daß er aber auch derselben ein ihm eigentümliches Gepräge verleiht. Untersuchen wir diese Tatsache an der Hand der übrigen Schriften aus dem Gebiete der antiken Literatur und unter Heranziehung der Charakteristiken und Kritiken seiner ersten schriftstellerischen Periode, in welchen geschichtsphilosophische Ideen zum Ausdruck kommen und in denen gewissermaßen das geschichtsphilosophische Gedankengebäude, wie er es in den literarischen Schriften entwirft, eine Ergänzung findet. Dabei sollen besonders berücksichtigt werden:

1. „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“[1]),
2. „Über das Studium der griechischen Poesie“[2]),
3. „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“[3]),
4. Die Rezension über Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain“[4]),
5. „Versuch über den Begriff des Republikanismus“[5]).

Ihn erfüllt der allen tiefern Geistern des achtzehnten Jahrhunderts eigene Drang, seine Zeit verstehen zu lernen[6]). Es drängt ihn, den Kern des allgegenwärtigen, auf tausend unsichtbaren Wegen seine Verbindungsfäden schlagenden Etwas aufzusuchen, was das gesamte Leben seiner Zeit im einzelnen wie im ganzen lenkt und leitet, modifiziert und beherrscht. Dieses Etwas bezeichnet er mit

---

[1]) Kürschner, „Deutsche National-Literatur“ Bd. 143, S. 245 ff.

[2]) Nach Haym, „Die romantische Schule“ S. 187 ist die Abhandlung im Herbst 1795 an Reichardt, den Herausgeber des Journales „Deutschland“ abgeliefert worden; aber erst im 2. Heft des Jahrganges 1796, S. 258—261 ist eine Stelle als Probe abgedruckt worden, und im 6. Heft, S. 398—415, erschien dann ein Auszug aus den ersten 10 Bogen. 1797 gab Schlegel die gesamte Abhandlung als ersten Hauptteil der Schrift „Die Griechen und die Römer“ heraus (S. 1—250); in der Ausgabe seiner Werke 1822/25 steht sie im 5. Band S. 5 ff., in Minor Bd. I, S. 85 ff.

[3]) Herausgegeben 1798, mit wesentlichen Veränderungen in seinen Werken, Ausgabe 1822/25, Bd. III, in Minor abgedruckt nach der Ausgabe 1798, Bd. I, S. 231 ff.

[4]) Erschienen in Niethammers „Philos. Journal“ III. Bd., 2. Heft, S. 161 ff., abgedruckt in Minor a. a. O., II. Bd., S. 50 ff.

[5]) Veranlaßt wurde die Abhandlung durch die Kantische Schrift „Zum ewigen Frieden“, 1795. Sie erschien in Reichardts „Deutschland“, 1796, Stck. 7, S. 10 ff. (Nach Haym), in Minor a. a. O. Bd. II, S. 57 ff.

[6]) Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 193.

Digitized by Google

dem Ausdruck „Zeitalter“[1]), einem Wort, das aus Voltaires Werken stammt[2]). Um den Sinn des eigenen Zeitalters zu erfassen, ist es nötig, den Zusammenhang desselben mit allen übrigen Zeitaltern aufzudecken und das Verhältnis zu diesen festzustellen[3]). Die Kenntnis aller Zeitalter ist demnach die notwendige Voraussetzung für das Verständnis der eigenen Zeit. Sie soll vermittelt werden durch die vollständige Geschichte der Menschheit, d. h. „der menschlichen Gattung“, wie er sich an der einen, oder „des zusammengesetzten Menschen“, wie er sich an einer andern Stelle der Abhandlung „Über den Wert des Studiums der Griechen und Römer“ ausdrückt[4]). Aus solcher Aufgabe der Geschichte folgt ihre große Bedeutung.

Von einer Geschichte der Menschheit, welche das Verständnis der eigenen Zeit erschließen soll, muß man fordern, daß sie auf „wissenschaftlicher Grundlage“ ruhen, in „systematischer Ordnung“ zusammengestellt sein und einen „allgemeingültigen Zweck“ haben müsse[5]). Eine Geschichte in solcher Rücksicht war nach Schlegels Meinung damals noch nicht vorhanden; es waren wohl bis dahin vortreffliche Beiträge dazu geliefert worden; aber das war alles, selbst „ein vollständiger Entwurf“ fehlte noch[6]). Daraus folgert er, daß die Geschichte der Menschheit notwendig erforscht werden müsse. Alsdann könnte die Kenntnis der „zusammengesetzten Menschen“ der Kenntnis des „reinen Menschen“ — er versteht darunter „die reine Sittenlehre und Seelenlehre“ — zur Seite gestellt und die Erfahrung vervollständigt und wissenschaftlich geordnet werden[7]).

Beide Gebiete menschlicher Wissenschaft, die Kenntnis des „reinen Menschen“ und die Kenntnis des „zusammengesetzten Menschen“, sind von unbedingtem Werte. Beide in Beziehung gesetzt, sollen „Ebenmaß, Gleichgewicht, Zusammenhang, Übereinstimmung und Vollständigkeit“ im Wissen herstellen, „die Grenzen und Rechte der Vernunft und Erfahrung“ bestimmen und „die Begriffe über den

---

[1]) Minor a. a. O. Bd. I, S. 15, 28, 35, 39, 42, 45, 67, 98, 112, 143, 151, 152, 172, 197; Bd. II, S. 43, 44, 55, 118; Kürschner a. a. O. Bd. 143, S. 248, 249, 319 usw.

[2]) Breysig, Die Historiker der Aufklärung (Zukunft V. Jahrg., Nr. 34, S. 345).

[3]) Kürschner a. a. O., 143. Bd., S. 319.

[4]) Ebenda: S. 252 u. S. 253. Vergl. Minor a. a. O. I, S. 172: „Der Zustand der ästhetischen Bildung unseres gegenwärtigen Zeitalters war es, der uns aufforderte, die ganze Vergangenheit zu überschauen.“

[5]) Kürschner a. a. O. S. 252.

[6]) Ebenda: S. 252.

[7]) Ebenda: S. 253. Vergl. auch S. 267.

Digitized by Google

Wert der Dinge" klären[1]). Bleibt die Geschichte in der Wissenschaft unberücksichtigt, so bleibt eine Lücke, und wenn auch „die Kenntnis der Natur noch so tief, reich und umfassend ist, wenngleich der Denker die Kenntnis seines ewigen Selbst oder seines reinen Vermögens vollendet hat"; und diese Lücke macht es dem Denker unmöglich, Vollständigkeit in seine Kenntnisse zu bringen und Einheit zwischen Erkenntnis und Tätigkeit zu bewirken, und dem Menschen unmöglich, seine Bestimmung zu erreichen, die darin besteht, „das Wahre zu erkennen, das Gute zu tun und das Schöne zu genießen, und in seinem Denken, Tun und Empfinden Eintracht zu bewirken"[2]). Alsdann schwebt die Vernunft in steter Gefahr, „sich statt fruchtbarer Wissenschaft in leere Formen und Systeme ohne Inhalt zu verirren", und die Erfahrung verfällt einem natürlichen Hang zu zweckloser Vielwisserei. Die Geschichte soll diese Gefahren verhindern und sich „mit der reinen Wissenschaft zu einem größeren Ganzen vereinigen". Nicht oft genug kann sie deshalb „an die notwendige Forderung der Einheit und an ihre künftige Übereinstimmung mit der reinen Wissenschaft erinnert werden"[3]).

Die Erforschung der Geschichte erfordert viel und treue Arbeit; denn „zum Historiker in jedem Fach gehören erstlich Fleiß und Treue und Ordnung wie die eines Linné"[4]), und das Darstellen in Masse, das Skizzieren, und das Verfertigen historischer Gemälde in der wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit ist eine äußerst gefährliche Sache, und wenigstens für jetzt noch zu früh", auch ist „unfassende Gelehrsamkeit, scharfe Kritik und das vollständigste und sorgfältigste Detail durchaus notwendig"[5]).

Die Geschichte der Menschheit als systematisches Ganzes gedacht soll „nicht allein die öffentlichen Handlungen und Veränderungen eines besondern Volks, sondern Sitten und Zeit, Kunst und Staat, Glauben und Wissenschaft, kurz alle rein menschlichen Taten, Eigenschaften und Zustände"[6]) behandeln. Diese Zusammenstellung

---

[1]) Kürschner a. a. O. S. 253.

[2]) Ebenda: S. 252 u. 253.

[3]) Ebenda: S. 247. Über den „Zweck eines philosophischen Studiums der Geschichte" vergl. auch Minor I, S. 28.

[4]) Walzel, Schlegelbriefe S. 15.

[5]) Minor a. a. O. Bd. II, S. 55. Vergl. auch Walzel, Schlegelbriefe S. 28: „Das innere Leben eines fernen Volkes ist wohl vorzüglich schwer zu ergreifen; der Geist wird hier durch so feine und verflochtene Dinge zu seinen Vermutungen bestimmt, daß er sich keine deutliche Rechenschaft davon geben kann."

[6]) Kürschner a. a. O. S. 252.

Digitized by Google

läßt keinen Zweifel darüber, daß er die Kulturerscheinungen als Gegenstand der Geschichte betrachtet, nicht aber einseitig das politische Leben der Völker, welches er nur als ein Teilgebiet der Kultur ansieht. Darin folgt er seinen großen Meistern Voltaire und Herder[1]). Weiter zeigt uns die Zusammenstellung, daß er innerhalb des Kulturlebens die Erscheinungen des geistigen Lebens in den Vordergrund gerückt wissen will, und tatsächlich konzentrieren sich seine historischen Forschungen und Darstellungen um die Geschichte des menschlichen Geistes, und die Erscheinungen der Kultur[2]), wie sie hervortreten in der Poesie und der bildenden Kunst, in dem religiösen Kultus und den Sitten und Gebräuchen, in den Wissenschaften und Verfassungen, erscheinen in seiner Auffassung als die Werke des menschlichen Geistes. Das Gegenständliche des Kulturlebens gewinnt eine sekundäre Bedeutung; die Hauptsache bleibt ihm der Kern des Gegenständlichen, der Geist, aus dem es geboren. Aus solcher Auffassung über das Verhältnis des Geistes, wie er sich im Kulturleben, in der Kulturarbeit bekundet, zu dem Gegenständlichen, in dem der jeweilige Kulturstand eines Volkes wie der gesamten Menschheit sinnlich wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, erklärt es sich, daß in seiner Gedankenwelt und in dem Niederschlag derselben,

---

[1]) Vergl. Voltaire, Siècle de Louis XIV, Chapitre I. (Oeuvres complètes de Voltaire, Paris 1878, L. 14, p. 155): „Ce n'est pas seulement la vie de Louis XIV qu'on prétend écrire; on se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérié, non les actions d'un seul homme, mais l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais." Was er versprochen, hat er gehalten; er schildert den Geist des Zeitalters, indem er die innere Geschichte Frankreichs: Verfassung und Verwaltung, Kirche, Kunst und Wissenschaften behandelt. Vergl. Herders Vorrede zu den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (Werke, herausgeg. von Suphan, 13. Bd., S. 3ff.) und „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", woselbst er z. B. (W. 5. Bd., S. 496) „Mythologie, Poesie, Philosophie, schöne Künste, Menschlichkeit, Gesetzgebung, Völkerliebe, Religion, Sitten, Schreibart, Dichtung, Gebräuche" in seiner Geschichtsbetrachtung berücksichtigt oder (W. 5. Bd., S. 546—554) von mechanischen Fertigkeiten, Handel und Papsttum, vom Geld und Kriegsheer, vom gesellschaftlichen Leben, der Lebensart und Sitten und von Kunst und Wissenschaften in ihrer historischen Bedeutung redet.

[2]) Vergl. Herder, Werke Bd. 13, S. 4; Bd. 5, S. 496, 530 u. 546. Hier und an vielen andern Stellen wendet er den Begriff Kultur an. Er hat den Begriff und den Ausdruck „Kultur" in der Geschichtswissenschaft heimisch gemacht. Es sei besonders hingewiesen auf das elfte Buch der Ideen usw. Abschn. V. (Kürschner, Bd. 77, S. 439ff.)

Digitized by Google

seinen literarischen Werken, nur die Seiten der Kulturarbeit ihre volle Würdigung erfahren, bei denen das Psychische deutlich hervortritt, wie z. B. Literatur, Kunst, Wissenschaft, daß hingegen die Seiten der Kulturarbeit, bei denen das Gegenständliche das Psychische übertönt, wie z. B. Handel, Gewerbe, überhaupt das Wirtschaftsleben, entweder gar nicht berücksichtigt sind oder nur einer beiläufigen Beachtung gewürdigt werden[1]).

Er betrachtet die psychischen Erscheinungen im Menschheitsleben als die wesentlichen Momente der Kultur und faßt sie sowohl in ihrer Mannigfaltigkeit wie auch in ihrer Einheit zusammen unter dem Begriff der „Bildung". Der Begriff Bildung ist bereits von Herder in Beziehung zur Geschichte der Menschheit gesetzt worden, so in der 1770 von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gekrönten Preisschrift „Über den Ursprung der Sprache", in der 1774 erschienenen Abhandlung „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" und in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerke „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"; aber Umfang und Inhalt des Herderschen Begriffes decken sich nicht mit dem, was Schlegel unter „Bildung" versteht. Bei Herder liegt das Wesentliche des Begriffes in dem Entstehen, Gestalten und Fortentwickeln[2]), das er sowohl auf das Körperliche wie auf das Geistige in der Welt, auf den einzelnen Menschen wie auf das ganze Menschengeschlecht, auf das Universum wie auf jedes natürliche Wesen in demselben bezieht[3]). Die Bildung der Menschheit ist ihm „die tausendfache Modifizierung der Menschen" durch den Bau unserer Erde, Klima und Zeitumstände und die Fortbildung der Nationen „nichts anderes als ein Werk des Schicksals, Resultat tausend mitwirkender Ursachen gleichsam des ganzen Elements, in

---

[1]) Minor I, S. 132; Kürschner, Bd. 143, S. 262f.

[2]) Vergl. Herder, Werke (herausgeg. von Suphan) Bd. 13, S. 173.

[3]) Herder redet von der „Bildung der Welt", vom „gebildeten Universum", von der „Bildung der Menschheit", von „dem wohlgebildeten Menschengeschlecht mit freier Stirn und feinem Sinn", von „der Bildung, Fortbildung einer Nation", von der „Bildung des Menschen zum aufrechten Gange", von der „sich fortbildenden menschlichen Seele", von „dem natürlichen Fortgang des menschlichen Geistes, der sich aus einem gewissen Mittelpunkt zu allem bilden kann", von der „feinern Gedankenbildung", der „Bildung der Ideen", der „Bildung zur Humanität und Religion", von „der Bildung, Fortbildung und Ausbildung der Sprache", von der „Bildung der menschlichen Natur" und auch von der „Bildung des Tieres". Siehe Herders W. (Suphan) Bd. 5, S. 515, 514, 477, 496, 539, 505; Bd. 13, S. 136, 137, 153, 183, 124, 154, 189, 161, 134.

Digitized by Google

dem sie leben“[1]). Ganz anders Schlegel. Bei ihm erscheint der Begriff „Bildung“ der Herderschen Auffassung gegenüber in seinem Umfang verengt und in seinem Inhalt verändert. Die Träger der „Bildung“ sind ihm nur die Menschen. Er scheidet auch alles Nichtpsychische aus dem Begriff aus. Dadurch verliert das „Gestalten“ seine zentrale Stellung bei der Tätigkeit des Bildens und die „Gestalt“, das Resultat der Tätigkeit des Bildens, ihre tonangebende Bedeutung in dem durch die Tätigkeit des Bildens hervorgerufenen Zustand der Bildung[2]). Für die Tätigkeit des Bildens kommen im wesentlichen nur das Entstehen und das Sichentwickeln in Betracht. Durch selbige werden Veränderungszustände der einzelnen, sich durchdringenden Inhalte des geistigen Lebens, nämlich der intellektuellen, moralischen, ästhetischen und religiösen, bewirkt und dadurch der zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßte geistige Gesamtzustand, wie er sich sowohl im einzelnen Menschen als auch in der zu einer volklichen oder nach anderen Gesichtspunkten geeinten Gemeinschaft von mehreren Menschen findet, in beständigem Fluß erhalten. Demnach liegt der „Bildung“ ein stetes Sichändern zugrunde. Jeder der aufeinanderfolgenden Zustände ist von kurzer Dauer, ist „transitorisch“[3]). Die Änderung ist eine allmähliche, beständig fortschreitende, so daß die durch das Sichändern entstandenen Zustände des geistigen Lebens in einer kontinuierlichen Reihe von Stufen verlaufen, in der keine notwendige Stufe übersprungen werden kann[4]), und in der jede Stufe die Keime der nachfolgenden in sich trägt[5]). Es hält aber schwer, die benachbarten Bildungsstufen zu unterscheiden; denn sie „sondern sich zwar in Masse deutlich und entschieden voneinander ab, aber in dem stetigen Fluß verschmelzen die äußern Grenzen, wie Wellen des Stromes, ineinander“[6]). In solcher Auffassung liegt die Anerkennung der Kausalität des Geschehens innerhalb des geistigen Lebens unzweideutig ausgesprochen und damit die Beherrschung der „Bildung“ durch die Idee des Entwicklungsgedankens[7]).

---

[1]) Werke, Bd. 5, S. 558 u. 539.

[2]) Herder dagegen legt dem „Sichgestalten“, dem „Formen“ bei dem Bilden eine wesentliche Bedeutung bei. „Die Teile dringen mit innigen Kräften zusammen; jedes Geschöpf sucht Gestalt zu gewinnen und formt sich.“ Werke Bd. 13, S. 103.

[3]) Vergl. Minor II, S. 60, 62, 64, 71.

[4]) Minor I, S. 151, 152.

[5]) Vergl. Minor I, S. 8, 39, 132, 144, 145, 243 und oben S. 30ff.

[6]) Minor I, S. 144.

[7]) Vergl. Minor I, S. 121, 132, 133, 144, 145, 151, 152, 249; II, S. 51, 52, 54.

Digitized by Google

Das „Geistige“ im Menschendasein gilt ihm als einziger Gegenstand der Bildung, und den Begriff des Geistigen faßt er sehr eng, insofern er alle psychischen Phänomene, welche mit der Sinnlichkeit verknüpft auftreten, z. B. die Fertigkeiten, nicht dazu rechnet. Auf Grund solch enger Begrenzung des Geistigen betrachtet er die Fertigkeiten als „notwendige Zugaben der Bildung, Werkzeuge der Freiheit“[1]), und sagt er an anderer Stelle: „Bloße Fertigkeiten, auch in der seltensten Höhe, sind zwar oft unendlich wichtige Zutaten der Bildung, aber nicht sie selbst: die Handelsgeschicklichkeit Karthagos hat so wenig gültige Ansprüche auf Bildung, wie der Kunstfleiß der Phönizier, die üppige Verfeinerung der Lydier und Perser, und die geübte Tapferkeit der Parther.“[2]) Aus solcher Ausschließung der „Fertigkeiten“ und „mechanischen Erfindungen“ aus dem Gebiete der Bildung resultiert die Geringschätzung derselben in der Geschichte der Menschheit.

Seine Geschichtsauffassung, nach welcher das historische Geschehen auf die geistigen Werte zu beschränken ist, hängt eng mit seiner erkenntnistheoretischen Überzeugung einer spiritualistischen Weltanschauung zusammen, die deutlich den Zug zum Monismus hervortreten läßt. Das Bestimmende des von aller Sinnlichkeit abgelösten Geistigen ist die „Freiheit“. Was aber ist Freiheit? Man könnte aus Schlegels Sinn wohl sagen: Das Vermögen zu wählen auf Grund erkannter Begriffe und bestimmter, nicht von der Sinnlichkeit beeinflußter Absichten[3]). Doch eine restlose Klärung dieses Begriffes gibt er an keiner Stelle. Der „Freiheit“ steht die „Natur“ gegenüber. Auch dieser Begriff tritt in seinen Darstellungen ungeklärt und nicht scharf abgegrenzt und infolgedessen verschwommen auf. Aus dem Zusammenhang läßt sich erkennen, daß er darunter alle an die Materie gebundenen und in der Materie wirksamen Kräfte versteht. In Hinsicht auf das Menschenleben rechnet er zur Natur die Sinnlichkeit und den Trieb.

Die Freiheit und die Natur stehen in beständiger Wechselwirkung zueinander, und das Resultat der Wechselwirkung ist -- „die Bil-

---

[1]) Minor I, S. 132; Schlegel, Die Griechen und Römer S. 124.

[2]) Kürschner a. a. O. Bd. 143, S. 262f.

[3]) In der Geschichte der Poesie der Griechen und Römer bezeichnet Schl. die Freiheit als das „Vermögen der freien Selbstbestimmung“ (Minor I, S. 245). Vergl. Schlegel, Die Griechen und Römer S. 123, 125 u. 33. Weil er die Freiheit als den Kern des „Geistigen“ und mithin als den Kern der „reinen Menschheit“ ansieht, bezeichnet er die Bildung als „Entwicklung der Freiheit“ (Kürschner, Bd. 143, S. 263) und an anderer Stelle in ganz ähnlicher Gedankenfolge als „Entwicklung der reinen Menschheit“ (Schlegel, Die Griechen und Römer S. 124; Minor I, S. 132).

Digitized by Google

dung“[1]). „In dem gegenseitigen Einfluß, der steten Wechselbestimmung, welche zwischen beiden stattfindet, muß nun notwendigerweise eine von beiden Kräften die wirkende, die andere die rückwirkende sein. Entweder die Freiheit oder die Natur muß der menschlichen Bildung den ersten bestimmenden Anstoß geben und dadurch die Richtung des Weges, das Gesetz der Progression und das endliche Ziel der ganzen Laufbahn determinieren; es mag nun von der Entwicklung der gesamten Menschheit oder eines einzelnen wesentlichen Bestandteiles derselben die Rede sein. Im ersten Fall kann die Bildung eine natürliche, im letzteren eine künstliche heißen. In jener ist der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein unbestimmtes Verlangen, in dieser ein bestimmter Zweck. Dort ist der Verstand auch bei der größten Ausbildung höchstens nur der Handlanger und Dolmetscher der Neigung; der gesamte zusammengesetzte Trieb aber der unumschränkte Gesetzgeber und Führer der Bildung. Hier ist die bewegende, ausübende Macht zwar auch der Trieb; die lenkende, gesetzgebende Macht hingegen der Verstand: gleichsam ein oberstes lenkendes Prinzipium, welches die blinde Kraft leitet und führt, ihre Richtung determiniert, die Anordnung der ganzen Masse bestimmt und nach Willkür die einzelnen Teile trennt und verküpft.“[2])

A priori ergibt sich nach seiner Meinung, daß die natürliche Bildung der künstlichen in der Zeit vorangehen müsse[3]), und a poste-

---

[1]) Vergl. auch Minor I, S. 14.

[2]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 29f.; Minor I, S. 96. Vergl. auch Kürschner, 143. Bd., S. 257 und Schlegel, Die Griechen und Römer, S. 33, woselbst er in einer Bemerkung den Gegensatz in dem dirigierenden Prinzip bei der natürlichen und künstlichen Bildung besonders charakterisiert. Darin heißt es zusammenfassend am Schluß: „Die Tendenz des gesamten Triebes geht auf ein bestimmtes Ziel; die Tendenz des isolierenden Verstandes geht auf einen bestimmten Zweck. Der entscheidende Punkt ist, ob die Anordnung der ganzen Masse, die Richtung aller Kräfte durch das Streben des gesamten noch ungetrennten Bestrebungs- und Gefühlsvermögens, oder durch einen einzelnen Begriff oder Absicht bestimmt ist.“ (Steht in Minor I, S. 98.)

[3]) Kürschner, Bd. 143, S. 257. Vergl. auch Schlegel, Die Griechen und Römer S. 31 bzw. Minor I, S. 97: „Die Erfahrung belehrt uns, daß unter allen Zonen, in jedem Zeitalter, bei allen Nationen, und in jedem Teile der menschlichen Bildung die Praxis der Theorie voranging, daß ihre Bildung von Natur den Anfang nahm. Und auch schon vor aller Erfahrung kann die Vernunft sicher im voraus bestimmen, daß die Veranlassung dem Veranlaßten, die Wirkung der Rückwirkung, der Anstoß der Natur der Selbstbestimmung des Menschen vorangehen müsse. — Nur auf Natur kann Kunst, nur auf eine natürliche Bildung kann die künstliche folgen.

Digitized by Google

riori folgert er, daß die antike Bildung eine natürliche[1]) wäre und die europäische Bildung eine künstliche sei[2]).

Die Bildung der Menschheit tritt nach seinen Darstellungen in die Erscheinung in der Verfassung und der Politik der einzelnen Staaten, in dem religiösen Kultus und dem sittlichen Leben, sowie in den verschiedenen Zweigen der Kunst und Wissenschaft der einzelnen Völker. Gemäß der Erscheinungsform, in welcher die Bildung der Menschheit hervortritt, denkt er sie sich in einzelne Bestandteile zerlegt, und insofern redet er von der „politischen", „sittlichen", „ästhetischen" und „intellektuellen" Bildung[3]). Ein Überblick über die berücksichtigten Teilgebiete der Bildung läßt uns sofort erkennen, daß die Aufstellung der genannten Teilgebiete nach keinem einheitlichen Gesichtspunkt und auch nicht mit logischer Vollständigkeit erfolgt ist. Er denkt sich gleichsam das Bildungsgebiet, welches er in seinem jeweiligen Gedankenablauf in seinem Bewußtsein umfaßt, unter Nichtberücksichtigung aller übrigen Bildungsgebiete aus dem Ganzen der Bildung herausgehoben, dabei aber das eine Mal unter der Auffassung stehend, daß ein restloses Isolieren irgendeines Teilgebietes der Bildung wohl theoretisch denkbar, aber praktisch undurchführbar sei, da die Verbindungsfäden aus dem einen Gebiete in das andere hinüber reichen[4]), und das andere Mal in der Überzeugung lebend, daß ein Isolieren irgendeines Teilgebietes der Bildung nicht nur theoretisch denkbar, sondern auch durch die Urteilskraft des Menschen tatsächlich durchführbar sei[5]). In den meisten Fällen jedoch, in denen er den Begriff der Bildung zur Klärung seiner Gedankenwelt anwendet, faßt er die Bildung in vollem Umfange auf[6]).

---

[1]) Kürschner, 143. Bd., S 252. Vergl. Schlegel, Die Griechen und Römer S. 106ff.

[2]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 32.

[3]) Von der „politischen Bildung" redet er z. B. Minor II, S. 61, 64, 69, 70; Kürschner, Bd. 143, S. 260, von der „sittlichen" Minor I, S. 112; II, S. 35, 52, „Griechen und Römer" S. 75; Kürschner, Bd. 143, S. 260, von der „ästhetischen" Minor I, S. 122, 143, 145, 172 und von der „intellektuellen" Minor II, S. 52.

[4]) „Kunst, Sitten und Staaten der Griechen sind so innigst verflochten, daß ihre Kenntnis sich nicht trennen läßt. Und überhaupt ist die griechische Bildung ein Ganzes, in welchem es unmöglich ist, einen einzelnen Teil stückweise vollkommen richtig zu erkennen" (Minor I, S. 77).

[5]) „Die ästhetische Beurteilung hingegen isoliert die Bildung des Geschmacks und der Kunst aus ihrem kosmischen Zusammenhange" (Minor I, S. 156).

[6]) Minor I, S. 14, 17, 67, 95, 96, 132, 152, 156, 174, 358; II, S. 42, 53, 54.

Digitized by Google

Schließt er einerseits die Fertigkeiten aus dem Gebiet der Bildung aus, so weist er anderseits der Kunst, insonderheit der Poesie, eine unvergleichlich hohe Stellung im Reiche der Bildung an. Diese Tatsache erscheint uns erklärlich, wenn wir an seine literarischen Absichten denken und wenn wir erwägen, daß sich mit dem philosophischen Grundzuge seines geistigen Wesens die Vorliebe für die künstlerische Kultur innig verschmolzen und verschlungen hatte[1]).

Die Bildung sieht er als das an, in dem sich die Entwicklung der Menschheit vollzieht, als den „eigentlichen Inhalt jedes menschlichen Lebens“[2]). Deshalb ist ihm ihre Geschichte identisch mit der Geschichte der Menschheit, und der letzteren fällt dementsprechend die Aufgabe zu, „die Genesis und Progression der menschlichen Bildung“ zu charakterisieren[3]).

„Die Genesis und Progression der menschlichen Bildung“ beruhen auf Kräften, die nicht von außen her in die Menschheit hineingetragen werden können, sondern im Wesen der Menschheit begründet liegen. Deshalb muß die Wissenschaft der Geschichte die Erklärung der Genesis und Progression der menschlichen Bildung von innen heraus als ein Hauptproblem ihrer Arbeit ansehen und jeden Versuch einer Erklärung durch Kräfte, die von außen her auf die Menschen einwirken, als verfehlt verwerfen und zurückweisen.

Die Bildung und mithin die Geschichte der Menschheit vollzieht sich in einzelnen aufeinanderfolgenden Stufen. Vergleicht man die eine Stufe mit irgendeiner vorhergehenden oder nachfolgenden, so ergibt sich nicht nur schlechterdings ein Unterschied in der Zuständlichkeit der einzelnen Stufen, sondern auch ein verschiedener Wert derselben. Die Wertbestimmung der Bildungsstufen bzw. der Bildungszustände in verschiedenen Zeitpunkten setzt notwendig die Anwendung eines Wertmaßstabes voraus. Fragen wir, welchen Wertmaßstab Friedrich Schlegel bei seinen vergleichenden Untersuchungen in der Bildungsgeschichte der Menschheit zur Anwendung bringt. Mit Condorcet ist er von der Gültigkeit der Idee „unendlicher Perfektibilität der Menschheit“ überzeugt[4]); aber er betrachtet sie nicht als hinreichendes Prinzip für die Geschichte der Menschheit[5]). Die

---

[1]) Vergl. oben S. 16ff.

[2]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 27. Vergl. Minor I, S. 95 f.

[3]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 28; Minor I, S. 95.

[4]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. XX. Vergl. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 194.

[5]) Minor II, S. 55: „Hätte er das Problem nicht zu umgehen, sondern zu beantworten gesucht, so würden sich Zweifel bei ihm geregt haben:

Digitized by Google

Schwierigkeit, die stetige Vervollkommnung der Menschheit als hinreichenden Erklärungsgrund der Geschichte nachweisen zu können, besteht darin, „die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der gesamten menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und moralischen Bildung; die Rückfälle und Stillstände der Bildung, auch die kleinern partiellen; besonders aber der große totale Rückfall der Griechen und Römer" mit der Idee der unendlichen Perfektibilität der Menschheit in Einklang zu bringen[1]). Condorcet habe in seinem Werke „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" diese Schwierigkeit nicht überwunden, aber doch die gewöhnlichen Vorurteile dagegen widerlegt und „zu einem künftigen vollständigen Beweis wenigstens treffliche Beiträge geliefert"[2]).

Die Idee von der unendlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts läßt im allgemeinen die Möglichkeit zweier bestimmteren Auffassungen zu, je nachdem man sich den Prozeß ins Endlose fortgesetzt denkt oder sich einen Zustand der Vollkommenheit als Endzustand des rastlos fortschreitenden Prozesses vorstellt, mit dessen Erreichung die Menschheit die höchste Vollkommenheit erreicht haben werde. Nach der letzteren Auffassung liegt das Wesen der Entwicklung der Bildung in dem Hinsteuern auf den Endzustand der Bildung, und dieser Zustand wird zum Maßstab für den Wert jedes einzelnen Durchgangsstadiums im Flusse des Prozesses. Nach der ersteren Auffassung gibt kein bestimmter Endzustand des Prozesses den Maßstab für die Wertbestimmung der einzelnen Bildungsstufen im allgemeinen und jedes Durchgangszustandes in dem Werdeprozeß der Bildung im besondern ab; der Wert liegt vielmehr in der Stetigkeit des Prozesses selbst, in seiner Endlosigkeit und in der progressiven Steigerung der geistigen Kräfte[3]). Immerhin aber ist auch

ob die unendliche Perfektibilität (von deren Gültigkeit als Idee Rec. völlig überzeugt ist) allein ein hinreichendes Prinzip der Geschichte der Menschheit sei?"

[1]) Minor II, S. 54.

[2]) Ebenda: S. 54. Vergl. über Condorcets Bedeutung für die Geschichtsphilosophie Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. u. 4. Aufl., S. 649f.; Flint, The Philosophy of History in France and Germany, 1874, S. 125ff. und Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, Bd. I, S. 210—214. Über die Priorität, den Begriff der Perfektibilität in die Geschichtsphilosophie eingeführt zu haben, vergl. Rosenkranz, Das Verdienst der deutschen usw. S. 9.

[3]) Vergl. Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt S. 12ff. Vergl. auch Wilh. Diltheys Ansicht in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" S. 122. Hier heißt es: „Jede Formel, in der wir den Sinn

Digitized by Google

in dieser Auffassung eine gewisse „Zielstrebigkeit“ dem Bildungsprozesse der Menschheit nicht abzusprechen[1]). Es ist uns nun nicht ersichtlich, welche von den beiden möglichen Auffassungen der Schlegelschen Gedankenwelt vorgeschwebt hat. Der Ausdruck „unendlich“ als nähere Bestimmung zu der Idee von der „Vervollkommnung der Menschheit“ läßt die Meinung zu, daß er die erste Auffassung gehabt habe, und die Logik, welche dazu zwingt, bei dem Nachdenken über die Idee der Vervollkommnung der Menschheit einen vorstellbaren Zustand der Vollkommenheit der Menschheit anzunehmen, läßt die Ansicht, daß die zweite Auffassung der seinigen entsprochen habe, als berechtigt erscheinen. Mag er nun die erste oder die zweite der möglichen Auffassungen von der Theorie der „Vervollkommnung der Menschheit“ gehabt haben, in jedem Fall sieht er sie als Wertmesser für die einzelnen Bildungsstufen der Menschheit an, jedoch mit der Einschränkung, daß sie nur im Bereiche der „europäischen Bildung“ oder, anders ausgedrückt, im Gebiete der „neuen Geschichte“ Geltung habe, nicht aber in der „antiken Bildung“ oder der „alten Geschichte“.

Die Anerkennung der Idee der „unendlichen Perfektibilität der Menschheit“ oder, wie er an anderer Stelle sagt, des „Systems der unendlichen Fortschreitung“[2]) als Wertmaßstab im Gebiete der „neuen Geschichte“ bedeutet gegenüber der Voltaireschen Geschichtsphilosophie einen Fortschritt in der Genesis der historischen Weltanschauung. Voltaire war es nicht gegeben, sich selbst als im Flusse der geistigen Strömung befindlich und von ihr getragen zu erkennen. Er, der bedeutendste Interpret der französischen Aufklärung, betrachtete das eigene Zeitalter als den absoluten Wertmesser für alle Phasen der Vergangenheit[3]). Herder polemisiert mit Witz und Ironie

---

der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Innern; selbst die Macht, welche der Begriff vom Fortschritt hat, liegt weniger in dem Gedanken eines Zieles, als in der Selbsterfahrung unseres ringenden Willens, unserer Lebensarbeit und des frohen Bewußtseins von Energie in ihr: welche Selbsterfahrung sich in dem Bilde eines allgemeinen Fortschreitens auch dann projizieren würde, wenn in der Wirklichkeit des geschichtlichen Weltlaufs ein solcher Fortschritt sich keineswegs klar aufzeigen ließe.“ Vergl. auch Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 451 u. 469.

[1]) Vergl. Lindner, Geschichtsphilosophie, 2. Aufl., S. 232.

[2]) Kürschner, Bd. 143, S. 257. Vergl. auch S. 262.

[3]) Vergl. Breysig, Die Historiker der Aufklärung (Zukunft, V. Jahrg., Nr. 34, S. 345).

Digitized by Google

gegen solche Aufklärungsdoktrin[1]), weist aber die stetige Vervollkommnung des Menschengeschlechts als das maßgebende Prinzip historischer Entwicklung zurück, obgleich er sich nicht der Tatsache des Fortschritts in der Menschheit verschließen kann[2]). Mit ihm fühlt sich auch Friedrich Schlegel im Flusse der Bewegung stehend und sich, sein Volk und alle übrigen Zeitgenossen der Zukunft entgegen treibend. Schlegel ist von dem Fortschritt der Menschheit über die Gegenwart hinaus fest überzeugt; schon im Jahre 1791 schreibt er an seinen Bruder, daß die wissenschaftlichen Taten der Deutschen der Keim einer großen herannahenden Zeit seien und daß er überall die Spuren des Werdens zu zukünftiger Größe des deutschen Volkes zu sehen glaube[3]). In der ästhetischen Bildung seiner Zeit sieht er eine Übergangsperiode, in der das „Interessante" die Herrschaft nach und nach verlieren wird[4]), und an seine Stelle wird das „Schöne" treten[5]). Das Interessante ist der Ausdruck des „Individuellen", das Schöne der Ausdruck des „Objektiven" in der Kunst. Demnach wird das „Individuelle" nach und nach dem „Objektiven" Platz machen. „Die Symptome, welche

---

[1]) „In Europa soll jetzt mehr Tugend sein, als je in aller Welt gewesen? Und warum? weil mehr Aufklärung darin ist — ich glaube, daß eben deshalb weniger sein müßte . . ." „Gemeiniglich ist der Philosoph dann am meisten Tier, wenn er am zuverlässigsten Gott sein wollte: so auch bei der zuversichtlichen Berechnung von Vervollkommnung der Welt. Daß doch ja alles hübsch in gerader Linie ginge, und jeder folgende Mensch und jedes folgende Geschlecht in schöner Progression, zu der er allein den Exponenten von Tugend und Glückseligkeit zu geben wüßte, nach seinem Ideal vervollkommnet würde! Da traf's nun immer auf ihn zuhinterst: er das letzte, höchste Glied, bei dem sich alles endigt. „Sehet, zu solcher Aufklärung, Tugend, Glückseligkeit ist die Welt gestiegen! ich, hoch auf dem Schwengel! das goldne Zünglein der Weltwage: sehet mich!" . . ." „Warum endlich trägt man den ‚Roman einseitiger Hohnlüge' denn in alle Jahrhunderte, verspottet und verunziert damit die Sitten aller Völker und Zeitläufte, daß ein gesunder, bescheidener, uneingenommener Mensch ja fast in allen so genannt pragmatischen Geschichten aller Welt, nichts endlich mehr, als den ekelhaften Wust des „Preisideals seiner Zeit" . . ." (Werke, Bd. 5, S. 554, 557 f., 555).

[2]) Herders Werke, Bd. 5, S. 498, 505, 511 ff., 554, 557, 564 f.; Bd. 13, S. 192 f. Vergl. Fester a. a. O. S. 56 u. 61. Vergl. auch Kürschner, Bd. 77, S. 444, 599, 604, 614, 617, 621, 624, 630 ff. und Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, Bd. I, S. 85.

[3]) Walzel, Schlegelbriefe S. 26. Vergl. oben S. 27.

[4]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 66.

[5]) Ebenda: S. 65.

Digitized by Google

die Krise des Übergangs bezeichnen," so sagt er, „sind allgemein verbreitet, und hie und da regen sich schon unverkennbare Anfänge objektiver Kunst und objektiven Geschmacks. Noch war vielleicht kein Augenblick in der ganzen Geschichte des Geschmacks und der Dichtkunst so charakteristisch fürs Ganze, so schwanger mit fruchtbaren Keimen für die Zukunft; die Zeit ist für eine wichtige Revolution der ästhetischen Bildung reif."[1]) Wie in dem Gebiete der „ästhetischen Bildung", so sieht er auch im Bereiche der „politischen Bildung" überall Keime zukünftigen Fortschritts; er erblickt „die politische Kultur der Modernen noch im Stande der Kindheit" und weist der Monarchie, der üblichen Regierungsform seines Zeitalters, die Aufgabe zu, dem Republikanismus die Wege zu ebnen[2]).

Schlegel ist der Meinung, daß die Idee der unendlichen Vervollkommnung nur im Gebiete der neuen Geschichte Geltung habe, daß ihr aber im Bereiche der alten Geschichte die Gültigkeit abzusprechen sei. Hier sei das System des Kreislaufes maßgebend. Den Beweis dieser Behauptung sucht er in der Abhandlung „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer" zu führen[3]). Zunächst erinnert er daran, „daß das System des Kreislaufes nicht nur — bald bestimmter, bald unbestimmter dargestellt — die Ansicht der größten griechischen und römischen Geschichtschreiber, sondern sogar allgemeine Denkart des Volkes war, welches nur darin irrte, daß es das Resultat seiner eigenen Geschichte für allgemeingültig, für das Resultat der Geschichte der Menschheit hielt"[4]). Sodann stellt er zwei Behauptungen auf: 1. daß die griechische und römische Bildung ein Ganzes sei, von dem die Bildung der Römer, deren ältester Charakter zwar „barbarisch", aber „nicht ohne einigen Hellenismus in Sprache, Religion, Gebräuchen und Sitten" gewesen wäre, nicht getrennt werden könnte, weil die Römer die griechische Bildung in Dichtkunst, Wissenschaften, Kriegskunst usw. überkommen, nachgeahmt und zugleich fortgesetzt hätten, und weil sie „die einzige Lücke der sonst vollständigen griechischen Bildung", welche darin bestände, daß die Griechen „nur einige unvollkommene Versuche für die Auflösung der Aufgabe, die Kunst der Gesetzgebung und

[1]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 234.

[2]) Schlegel, „Versuch über den Begriff des Republikanismus." (Minor II, S. 57ff.) Vergl. „Die Griechen und Römer", Vorrede S. XXI: „Immer aber hat das Interesse in der Poesie nur eine provisorische Gültigkeit, wie die despotische Regierung." Vergl. Haym, Die romantische Schule S. 220. Vergl. auch Kürschner, Bd. 143, S. 268.

[3]) Kürschner, Bd. 143, S. 258ff.

[4]) Ebenda: Bd. 143, S. 258.

Digitized by Google

freier Gemeinschaft auf alle Völker weltbürgerlich auszudehnen", aufzuweisen hätten, „in originalem Ton, aber nach griechischen Prinzipien" ausgefüllt hätten[1]). 2. behauptet er, „daß dieses Ganze weder durch mächtige Streiche des Schicksals so gewaltsam unterbrochen, noch durch mannigfachen Einfluß angrenzender Barbaren so verwirrt sei, daß die alte Bildung nicht als Ganzes erkannt werden könnte"[2]). Endlich führt er weiter aus, die Bildung der Griechen und Römer habe ihren Ausgangspunkt von der „Natur" oder „absoluter Rohigkeit" genommen, habe sich dann in aufsteigenden Stufen bis zu einem „relativen Maximum" der Vollkommenheit entwickelt und sei dann wieder, durch „alle Stufen des Verfalls" abwärts schreitend, zu „absoluter Rohigkeit" zurückgekehrt[3]). Das System des Kreislaufes lasse sich sowohl erkennen im Werdegang des Ganzen der antiken Bildung, als auch in der Entwicklung jedes einzelnen Teiles[4]) derselben, am deutlichsten in der Politik[5]) und in der Kunst[6]). Selbst die Wissenschaft der Griechen und Römer, welche dadurch, daß jeder Fortschritt die folgenden erleichtert, eine natürliche Anlage zur unendlichen Vervollkommnung zu haben scheine, bewege sich, da sie den Charakter der Kunst angenommen habe, in der Linie des Kreislaufes[7]).

Wo erblickt Schlegel die Scheidung zwischen der Bildung nach dem System des Kreislaufes und der nach dem System der unendlichen Vervollkommnung? oder mit andern Worten: Wo setzt er die Grenze zwischen der alten und neuen Geschichte? Die Ant-

[1]) Kürschner, Bd. 143, S. 258f. Herder betrachtet die Bildung der Griechen und Römer nicht als ein einheitliches Ganzes (Ideen 14. Buch VI. Kürschner, Bd. 77, S. 598).

[2]) Kürschner, Bd. 143, S. 259.

[3]) Ebenda: Bd. 143, S. 259f. Vergl. Schlegel, Die Griechen und Römer S. 120.

[4]) In seiner ersten literarischen Abhandlung „Von den Schulen der griechischen Poesie" hat er das System des Kreislaufes im Gebiete der Poesie gekennzeichnet. Vergl. oben S. 30—33, besonders S. 31f.

[5]) „So ist es auch ein charakteristischer Zug, daß selbst die alte Politik das System des Kreislaufes so deutlich darstellt, ohngeachtet hier die häufigen Unterbrechungen des Schicksals, die beständigen äußern Einflüsse, den einfachen und steten Gang der natürlichen Entwicklung am meisten unterbrechen und verwirren" (Kürschner, Bd. 143, S. 261).

[6]) „Die Geschichte der griechischen Kunst aber stellt das System des Kreislaufes nicht etwa nur nach seinen wichtigsten Stoffen und im Skelett, sondern bis auf die feinsten Details und in einem frischen Gemälde dar" (Kürschner, Bd. 143, S. 261).

[7]) Kürschner, Bd. 143, S. 260.

Digitized by Google

wort gibt er in der Abhandlung „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer". Hier heißt es: „Das alte und neue System scheiden sich am deutlichsten da, wo an die Stelle nationaler Religionen eine universelle trat; denn der Glaube ist sowohl in der natürlichen Bildung, als Mythus, wie in der künstlichen, als Dogma, das Erste und Älteste. Nur denke man sich die beiden Systeme nicht einzeln und abgesondert: sie greifen ineinander (wie denn das neue nur nach dem alten möglich, und da notwendig war), und die alte Geschichte kann nicht nur recht wohl mit der öffentlichen Einführung der universellen Religion oder gar erst mit dem völligen Untergange alter Gebräuche und alter Denkart aufhören, während die neue vielleicht mit der Stiftung derselben Religion anfängt, sondern das alte System dauert in gewissem Sinne noch fort; der Strom des Sittenverderbens erstreckt sich in stetem Flusse von Athen und Rom bis auf die jetzige Zeit, und wenn im ersten Keim der rege gewordenen Vernunft die ganze nachfolgende Bildung präformiert, so steht vielleicht schon Sokrates oder noch höher hinauf Pythagoras, welcher zuerst den Versuch wagte, Sitten und Staat den Ideen der reinen Vernunft gemäß einzurichten, an der Spitze der neuen Geschichte, d. h. des Systems der unendlichen Vervollkommnung."[1]) Schlegels Ansicht von dem Fortdauern des Sittenverderbens läßt „die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und moralischen Bildung", welche nach der Rezension über Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" der Lösung des Problems, die Geschichte verstehen zu wollen, große Schwierigkeit bereitet[2]), erklärlich finden, und seine Meinung, die alte Geschichte habe sich nach dem System des Kreislaufes vollzogen und die neue entwickle sich nach der Idee unendlicher Vervollkommnung, bietet die Möglichkeit, den „großen totalen Rückfall der Griechen und Römer", von dem er ebenfalls in der genannten Rezension in gleichem Sinne redet wie von der Divergenz in dem Grade der intellektuellen und moralischen Bildung, in dem Verlauf der Universalgeschichte verstehen zu können.

Uns will scheinen, daß Schlegels Ansicht von der Entwicklung der alten Bildung in der Linie des Kreislaufes der Herderschen Geschichtsphilosophie entstammt, meint doch Herder bereits im Jahre 1774, „daß kein Volk lange geblieben und bleiben konnte, was es war, daß jedes, wie jede Kunst und Wissenschaft, und was in der Welt nicht? seine Periode des Wachstums, der Blüte und der Ab-

[1]) Kürschner, Bd. 143, S. 261f.

[2]) Vergl. oben S. 43.

Digitized by Google

nahme gehabt“[1]), und weist er doch in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ unter Benutzung des Ausdruckes „Kreislauf“ auf das Bild desselben als Symbol historischen Geschehens hin[2]), und Schlegels geschichtsphilosophische Studien knüpfen an Herders Geschichtsphilosophie an[3]). Von Herder ist auch der Gedanke, jedes Volk habe ein Maximum seiner Kultur, und dieses Maximum sei nicht von Dauer, sondern bedeute nur einen Punkt in der Linie der Entwicklung derselben, entlehnt[4]) und in modifizierter Bedeutung auf die Bildung der Griechen und Römer übertragen worden[5]).

Die alte Geschichte verläuft nach dem System des Kreislaufes; die neue zeigt einen dem Ziele unendlicher Vervollkommnung zustrebenden Fortschritt. Wie läßt sich der Zwiespalt, welcher in den beiden „schnurstracks entgegengesetzten Systemen“ vorhanden ist[6]), deuten, aufhellen, bestimmen und begründen? Schlegel ist überzeugt, daß es ein über beiden Systemen stehendes oberes Prinzip gibt, von dem beide abhängig sind; der Geschichtsphilosophie weist er die schwere Aufgabe zu, diese unbedingte Einheit aufzusuchen und sie dann zum Leitfaden der Anordnung a priori für die Universalgeschichte zu machen, von dem zu fordern wäre, daß er „die theoretische Vernunft nicht weniger als die praktische Vernunft befriedigen möchte, ohne die Rechte des Verstandes zu beleidigen, oder den Tatsachen der Erfahrung Gewalt anzutun“[7]). Die Hoffnung auf die Lösung der Aufgabe dürfe nicht früher aufgegeben werden, bevor nicht der Versuch dazu völlig mißlungen sei; denn dann müßte man auch die Hoffnung, „alle Tatsachen der Erfahrung befriedigend erklären zu können“, fallen lassen[8]). Bei dem Versuche sei zwar der größte Skeptizismus heilsam, um „die Rechte der Erfahrung gegen eine vielleicht irrende oder einseitige Vernunft in Schutz zu nehmen; aber wollte man anderseits die Möglichkeit verneinen, ehe der Versuch mißlungen sei, so wäre dies nur eine andere Art dogmatischer Anmaßung. Die Möglichkeit, eine Einheit aufzufinden, sei da für aussichtslos zu halten, wo man sich begnügt, die Geschichte nach zufälligen

[1]) Herders Werke (Suphan), Bd. 5, S. 504.

[2]) Kürschner, Bd. 77, S. 603.

[3]) Siehe oben S. 21. Vergl. Walzel, Schlegelbriefe S. 14, 50, 91, 153

[4]) Kürschner, Bd. 77, S. 621, 623, 625. Vergl. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 66 u. 192.

[5]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 128; Kürschner, Bd. 143, S. 260; Minor I, S. 65f., 145; II, S. 62.

[6]) Kürschner, Bd. 143, S. 257.

[7]) Ebenda: S. 254f.

[8]) Ebenda: S. 255.

Digitized by Google

Zwecken (statistische Anordnung), nach Maßen der Einbildungskraft (rhetorische, poetische), nach dürftigen Fächern der Zeit und des Raumes (chronologische und geographische), nach einseitigen Meinungen und unerwiesenen, vielleicht irrigen Voraussetzungen (naturhistorische, nach Rassen, Klimaten usw.) zu ordnen, unbekümmert um die Frage, ob es in der Geschichte des Menschen nicht etwa eine menschliche Ordnung geben möchte, wo man Systemlosigkeit gleichsam als Grundsatz und Resultat der Geschichte aufstellt"[1]). Aber auch das von Herder in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" aufgestellte System der Geschichte, in welchem nach Schlegels Auffassung „Tradition und Erziehung" als der Zusammenhang und die Einheit der Geschichte zu erblicken sei, biete keine Lösung des Problems, weil darin nur „die Einheit einer Kette oder einer sich in allen Teilen berührenden Masse", welche Einheit weder die theoretische noch die praktische Vernunft zu befriedigen imstande wäre, zur Darstellung gelangt sei, nicht aber die unbedingte Einheit eines in sich selbst geschlossenen und vollendeten Ganzen[2]). Selbst Kant habe mit seinem System der Geschichte, wie er es in der Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" dargestellt hat, die Lösung des Problems nicht erbringen können, weil er „die teleologische Beurteilung als den einzigen möglichen Leitfaden der Einheit a priori für die Universalgeschichte" aufgefaßt habe, und weil auch von dieser Einheit dasselbe Urteil gelte wie von der Herderschen, daß sie nämlich weder die theoretische, noch die praktische Vernunft befriedigen könne[3]). Auch in seiner Schrift: „Zum ewigen Frieden" habe Kant das Problem nicht gelöst[4]).

Trotzdem sei aber die Möglichkeit, das Einheitsprinzip der Geschichte aufdecken zu können, noch nicht geschwunden; denn die Behauptung, daß „keine gesetzmäßige Geschichte der Menschen" möglich sei, sei bisher noch nicht erwiesen worden[5]). Schlegel ist fest davon überzeugt, daß eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herrscht, und daß, falls diese zur Kenntnis des Menschen gelangen sollte, der Mensch imstande sein würde, den künftigen Gang der Geschichte erschließen zu können. Zuversichtlich erhofft er einen Newton der Geschichte. „Wenn die Geschichte der Menschheit einmal ihren Newton finden wird, der mit gleicher Sicherheit den verborgenen Geist des einzelnen zu treffen und sich in dem unüber-

[1]) Kürschner, Bd. 143, S. 255
[2]) Ebenda: S. 255.
[3]) Ebenda: S. 255f.
[4]) Vergl. Minor, Bd. II, S. 57ff. und Fester a. a. O. S. 195.
[5]) Kürschner, Bd. 143, S. 255.

Digitized by Google

sehlichen Ganzen zu orientieren weiß; der bei unverrücktem Streben, den allgemeinen Gesichtspunkt im einzelnen zeigen und aus dem einzelnen den allgemeinen Gesichtspunkt hervorgehen zu lassen, dennoch die Tatsachen nicht verfälscht und verstümmelt, sondern rein und vollständig faßt, sich die scheinbaren Widersprüche nicht verschweigt, sondern die rohe Masse unermüdet so lange durcharbeitet, bis er Licht, Übereinstimmung, Zusammenhang und Ordnung findet: dann wird man in der Vorherbestimmung des künftigen Ganges der menschlichen Bildung (die ich sehr weit entfernt bin, für chimärisch zu halten) sicherer und weiter gehen können, als alle bisherigen Philosophen und der Verfasser selbst."[1]) Schlegel glaubt, das Einheitsprinzip entdeckt zu haben, und zwar in der „Wechselwirkung der Freiheit und der Natur". Diese Idee wird ihm zum rettenden Anker, zum Erklärungsgrund der Geschichte, mit dem er alle Widersprüche zu überwinden hofft, und aus den Gesetzen der „Wechselwirkung der Freiheit und der Natur" als der Grundlage der Geschichte versucht er, die Deduktion des Kreislaufes als das einzig richtige System der alten, und die der unendlichen Fortschreitung als das einzig richtige System der neuen Geschichte durchzuführen. Die leitenden Gedanken seiner Beweisführung für die vermeintliche Richtigkeit seiner Idee und die daraus gezogenen Folgerungen mögen hier kurz zusammengestellt folgen: „Wenn die Freiheit und die Natur jede für sich Gesetzen unterworfen sind, wenn es eine Freiheit gibt (denn das leugnen eigentlich konsequente Anhänger der Systemlosigkeit und Gesetzlosigkeit in der Geschichte: das ist die Grundlage ihrer Meinung), wenn die Vorstellungen des Menschen überhaupt ein zusammenhängendes Ganzes — ein System sind, so muß auch die Wechselwirkung der Freiheit und der Natur, die Geschichte notwendigen, unveränderlichen Gesetzen unterworfen sein: gibt es überhaupt eine solche Wechselwirkung, gibt es Geschichte, so muß es auch ein System notwendiger Gesetze a priori für dieselbe geben." Nimmt man an, „daß es gebildete Menschen und Völker gegeben habe oder geben könne, so ist das einzige System der Geschichte, welches die theoretische Vernunft vollkommen befriedigen würde, ohne die Rechte des Verstandes und der Erfahrung zu beleidigen, das System des Kreislaufes. Wenn wir erwägen, daß die Natur in keiner Zeit von der Freiheit vertilgt, daß das Unendliche in keiner Zeit wirklich werden könne, so ist das einzige System der Geschichte, welches die praktische Vernunft befriedigen würde, ohne den Verstand zu beleidigen, das

[1]) Minor a. a. O. Bd. II, S. 53. Vergl. auch Schlegel, Die Griechen und Römer S. 239f.; Minor I, S. 174.

Digitized by Google

„System der unendlichen Fortschreitung“[1]). Ließe sich nachweisen, daß die alte und die neue Geschichte, jede für sich, verschiedene Ganze seien, welche auf ganz verschiedenen Gesetzen beruhen, zusammengenommen erst ein vollständiges Ganzes bilden, so würde vielleicht auf diesem Wege die Lösung des Problems gelingen können. Der Nachweis läßt sich erbringen aus dem einfachen Begriffe einer Wechselbestimmung der Freiheit und der Natur. Aus der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur ergibt sich a priori, daß eine zweifache Art der Bildung, also auch der Geschichte, möglich sei, je nachdem die Natur oder die Freiheit den ersten bestimmenden Stoß der Bildung gibt. Im ersten Fall entsteht die natürliche Bildung, im zweiten die künstliche[2]). Aus der Wechselwirkung der Natur und Freiheit ergibt sich auch a priori, daß die natürliche Bildung in der Zeit vorangehen müsse und die künstliche Bildung nur auf die erstere folgen könne[3]), und daß ferner „das System des Kreislaufes nur in der natürlichen Bildung, das der unendlichen Fortschreitung nur in der künstlichen möglich und in ihnen notwendig sei, indem beide wie vollendete Wechselbegriffe sich gegenseitig auf das vollkommenste entsprechen“[4]). Die alte Geschichte läßt sich auf Grund der Tatsachen der Erfahrung mit dem a priori festgestellten Wesen und Verlauf der natürlichen Bildung identifizieren. Das tritt deutlich erkennbar in der Geschichte der Poesie der Griechen und Römer hervor, aber auch in allen Teilgebieten ihrer Geschichte. Überall zeigt sich die Übereinstimmung des geschichtlichen Verlaufes mit den Gesetzen der natürlichen Bildung, auch in dem entscheidenden Wendepunkt der natürlichen Bildung, nämlich da, wo die Freiheit das Übergewicht über die Natur bekam[5]). Es war der große Augenblick, „da mit einem Male und gleichsam von selbst durch bloße Entwicklung der innern Lebenskraft in den griechischen Verfassungen Republikanismus, in den Sitten Enthusiasmus und Weisheit, in den Wissenschaften statt der mythischen Anordnung der Phantasie logischer und systematisierender Zusammenhang, und in den griechischen Künsten das Ideal hervortrat“[6]). Die neue Geschichte entspricht den Gesetzen der künstlichen Bildung[7]). Durch die Erklärung der Ge-

[1]) Kürschner, Bd. 143, S. 257.

[2]) Vergl. oben S 39ff.

[3]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 31; Kürschner, Bd. 143, S. 257.

[4]) Kürschner, Bd. 143, S. 257.

[5]) Ebenda: S. 259.

[6]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 125.

[7]) Ebenda: S. 32f. Werke V, S. 45.

Digitized by Google

schichte auf Grund der Idee von der Wechselwirkung der Natur und der Freiheit wird sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft befriedigt, allerdings so, daß nicht etwa jede Stufe der historischen Entwicklung beide Seiten der Vernunft, die theoretische und die praktische, gleichzeitig befriedigt, sondern derart, daß eine Reihe historischer Entwicklungsstufen, nämlich diejenigen der alten Geschichte, die theoretische, und eine andere Reihe, nämlich diejenigen der neuen Geschichte, die praktische Vernunft befriedigen.

Uns will scheinen, als wenn Schlegel durch gekünstelte Gedankengänge zu solch nicht erwiesenen Behauptungen greift, um den Forderungen der kritischen Philosophie seiner Zeit zu entsprechen. Dadurch fehlt seiner Beweisführung die natürliche Sicherheit, die innere Geschlossenheit und die überzeugende Kraft; es haftet ihr Künstelei, die ihre Zuflucht zu gewagten Voraussetzungen nimmt, und eine große Lückenhaftigkeit[1]) an. Die Begriffe, welche seine Geschichtsphilosophie speziell mit begründen sollten, sind verschwommen und werden als keiner weiteren Erklärung bedürftig vorausgesetzt. Was ist Freiheit? Was ist Natur? An keiner Stelle sagt er es uns erschöpfend, und erst aus dem Zusammenhang und durch Kombination verschiedener Äußerungen müssen wir den Inhalt dieser grundlegenden Begriffe zu erschließen suchen[2]). Selbst da, wo der Brennpunkt seiner Geschichtsphilosophie liegt, nämlich in der Beziehung der durch die Idee der Wechselwirkung zwischen Natur und Freiheit begründeten natürlichen und künstlichen Bildung, bleibt seine Darstellung verschwommen; man vergleiche nur die genetische Erklärung von den beiden Arten der Bildung, wie er sie in der Abhandlung „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer" zu geben versucht, mit der Wesensbestimmung derselben, welche er in der Schrift „Über das Studium der griechischen Poesie" entwickelt hat. Nach der ersten Abhandlung entstehen die natürliche und künstliche Bildung, „je nachdem das vorstellende oder das strebende Vermögen den ersten bestimmenden Stoß der Bildung gibt"[3]), nach der zweiten, je nachdem „die Natur" oder „die Freiheit" den ersten bestimmenden Anstoß bewirkt[4]). Würde die Erläuterung vom Wesen der beiden Arten der Bildung hier wie dort auf einer begrifflich klar bestimmten und logisch festverknüpften Gedankenbasis beruhen, dann müßte, sofern nicht zwischen der Bearbeitung der ersten und

[1]) Vergl. Kürschner, Bd. 143, S. 258 u. 259, woselbst er über seine eigene Beweisführung spricht.

[2]) Vgl. oben S. 39.

[3]) Kürschner, Bd. 143, S. 257.

[4]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 29f. Werke V, S. 43f.

Digitized by Google

zweiten Abhandlung eine grundlegende Änderung seiner Anschauungswelt hinsichtlich des in Frage stehenden Gebietes eingetreten wäre — und das ist auf Grund des Vergleiches zwischen beiden Schriften entschieden zu verneinen —, das vorstellende Vermögen des Menschen der Natur und das strebende der Freiheit entsprechen. Ob sich Schlegel die Beziehung dieser Begriffe so gedacht hat, spricht er an keiner Stelle aus. Aber die Fortsetzung der Erläuterung über das Wesen der beiden Arten der Bildung in der zweiten Abhandlung läßt erkennen, daß ihm selbst die klare Einsicht in die Beziehung der Begriffe fehlt; meint er doch hier, in der natürlichen Bildung sei der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein unbestimmtes Verlangen und das dirigierende Prinzip der Trieb, dessen Tendenz auf ein unbestimmtes Ziel gehe, und in der künstlichen Bildung sei der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein bestimmter Zweck und das dirigierende Prinzip der Verstand, dessen Tendenz auf eben den bestimmten Zweck sich richte[1]), und diese Behauptungen können nicht in Einklang mit der Erklärung, wie er sie in der Abhandlung „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“ gegeben hat, gebracht werden, ja sie stehen sogar in Widerspruch mit derselben. Verschwommenheit des begrifflichen Inhalts, Mangel an Einsicht in die Beziehung mehrerer grundlegender Begriffe seiner geschichtsphilosophischen Gedankenwelt und sogar einige sich widersprechende Behauptungen sind ihm nicht abzusprechen. Derartige Mängel mögen es sein, welche Muncker zu dem in der Allgemeinen deutschen Biographie[2]) zum Ausdruck gebrachten, oben S. 8 erwähnten harten Urteil veranlaßt haben. Sein Urteil will uns aber einseitig erscheinen, weil der Schlegelschen Geschichtsphilosophie trotz der erwähnten Mängel ein erkennbarer Zusammenhang zugrunde liegt, weil ihr eine Tiefe der Auffassung zukommt und eine Originalität der Darstellung anhaftet, und weil in ihr eine große Zahl von Gedanken enthalten sind, die der Beachtung wert erscheinen, da sie das Interesse für die Geschichte zu beleben und die geschichtsphilosophische Forschung zu fördern imstande sind. Seine Geschichtsphilosophie ist doch immerhin als ein ernster Versuch anzusehen, die Probleme der Geschichte zu lösen, und schon aus diesem Grunde ist das einseitige Urteil Munckers, welcher Schlegels Philosophie der in Frage stehenden Zeitperiode als „halbphilosophische Schwärmereien“ bezeichnet, zu verwerfen. Anders steht es mit dem Urteil Hayms[3]). Ihm kommt

[1]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 30 u. 33. Werke V, S. 44 u. 46.
[2]) Bd. 33, S. 751.
[3]) Siehe oben S. 8.

Digitized by Google

mehr Berechtigung zu als Munckers Urteil, weil er nicht nur die Mängel, sondern auch die positiven Ergebnisse der Schlegelschen Philosophie in Erwägung zieht. Er faßt sein Urteil zusammen mit den Worten: „Dieser Zug zur Philosophie, diese Begabung für das Gebiet der Abstraktion war es vorzugsweise, was ihn charakteristisch von seinem Bruder unterschied. Gleich in seinen ersten Aufsätzen spukt der philosophische Dilettantismus vor, der ihn durchs Leben begleitete, der sich am Ende dieses Lebens in populäre Vorlesungen ergoß.“[1]) Und wahrlich, ein Dilettantismus ist der Schlegelschen Philosophie im allgemeinen und der Geschichtsphilosophie seiner ersten literarischen Periode im besondern nicht abzusprechen. Das zeigt sich vorzugsweise darin, daß er kein einheitliches, in sich geschlossenes System der Geschichtsphilosophie geschaffen hat, und in dem Versuch, den er nach dieser Richtung unternimmt, von dem einen Philosophen dies, von dem andern jenes entlehnt und diese fremden Elemente mit seinen eigenen Ideen innig zu verknüpfen sucht. Das gelingt ihm aber nicht überall, und dadurch erhält seine Philosophie der Geschichte etwas Gezwungenes und Erkünsteltes. Der Einfluß Herders tritt an vielen Stellen deutlich hervor[2]), und daneben ist auch der Einschlag des Kantischen Kritizismus zu erkennen[3]); aber auch die Bekanntschaft mit Fichte wird bereits sichtbar[4]). Was uns an seiner Geschichtsphilosophie dieser Periode seines Lebens außer den bereits erwähnten Mängeln nicht zusagen will, ist die Tatsache, daß er einige Voraussetzungen bringt, die er zu begründen nicht für nötig erachtet. Dies ist der Fall, wenn er sagt „Wenn die Freiheit einmal das Übergewicht über die Natur hat, so muß die freie, sich selbst überlassene Bildung sich in der einmal genommenen Richtung fortbewegen und immer höher steigen, bis ihr Lauf durch äußere Gewalt gehemmt wird oder bis sich durch bloße innere Ent-

---

[1]) Haym, Die romantische Schule S. 213.

[2]) Vergl. oben S. 12, 21, 36, 37, 44f. u. 48f.

[3]) Vergl. oben S. 12, 40f., 50 und Kürschner, Bd. 143, S. 255 u. 266; Haym, Die romantische Schule S. 214.

[4]) Das läßt die Bemerkung auf S. 267 in Kürschner, Bd. 143 schließen, woselbst er von dem Ich und dem Nichtich redet und sich auf Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer“ bezieht. Vergl. auch Haym, Die romantische Schule S. 214ff. Besonders deutlich tritt das in der Rezension der vier ersten Bände des philosophischen Journals, herausgegeben von Niethammer, hervor, erschienen in der Allgemeinen Literaturzeitung vom Jahre 1797, Nr. 90, S. 713ff.; Nr. 91, S. 721ff. und Nr. 92, S. 729ff., abgedruckt in Charakteristiken und Kritiken, 1. Bd., S. 47ff. Walzel, Schlegelbriefe Nr. 69 u. 82.

Digitized by Google

wicklung das Verhältnis der Freiheit und der Natur von neuem ändert"[1]) oder wenn er behauptet: „Nur auf Natur kann Kunst folgen"[2]). Da er durch derartige vage Behauptungen die Idee der Wechselwirkung der Natur und der Freiheit, die doch im Brennpunkt seiner Geschichtsphilosophie steht und den Schlüssel derselben bildet, zu begründen sucht, erhält diese Idee den Charakter des Dogmas, und seine Geschichtsphilosophie erscheint unter die Herrschaft dogmatisierenden Denkens gestellt. In solcher Beleuchtung müssen wir seine Geschichtsauffassung, wie sie in den archäologischen Werken seiner Jugendzeit niedergelegt ist, als ein Ausfluß rationaler Denkungsart und demnach formell verkettet mit der philosophischen Weltanschauung der Aufklärung, auffassen. Dasselbe gilt auch von Herders Geschichtsphilosophie. Aber die Verbindung mit dem Rationalismus ist bei beiden nur in formeller Hinsicht vorhanden; sachlich haben sie sich vollständig von ihm emanzipiert. Im Gegensatz zu dem „natürlichen System" der Aufklärung versenkten sie sich in die Tatsächlichkeit des geschichtlichen Werdens[3]), und hierdurch ist bei beiden ein Fortschritt in der Geschichte der Geschichtsphilosophie in die Erscheinung getreten. Die Anregung dazu liegt allerdings weiter zurück, bei Voltaire und Lessing; aber in Herder ist dieser Schritt erst zum Durchbruch und in Schlegel sodann zur konsequenten Durchführung gelangt.

Die Probleme der geschichtsphilosophischen Forschung erblickten die Geschichtsphilosophen des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts darin, den gesamten historischen Verlauf mit ihren Gedanken zu umspannen, in ihm den Kausalzusammenhang der zu einer kontinuierlichen Kette verbundenen Tatsachen der geschichtlichen Wirklichkeit aufzuweisen und zu einer Einheit zusammenzuschließen und den Sinn des geschichtlichen Verlaufs zu erfassen. Sie hofften, die Probleme im Rahmen einer Universalgeschichte lösen zu können[4]).

---

[1]) Schlegel, Die Griechen und Römer S. 125.

[2]) Ebenda: S. 31.

[3]) Vergl. oben S. 22ff.

[4]) Voltaire schreibt universalhistorische Skizzen, z. B. den Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours 1757; Iselin verfaßt 1764 seine „Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit" und Wegelin 1770ff. mehrere Memoires in den Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften (Rosenkranz, Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte), Lessings Abhandlung „Die Erziehung des Menschengeschlechts" und Herders geschichtsphilosophische Schrift aus dem Jahre 1774 „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" sowie dessen „Ideen zur Philo-

Digitized by Google

Wenn sich auch bei Schlegel, wie wir gesehen haben, die geschichtsphilosophischen Forschungen an die Idee einer Universalgeschichte anklammern[1]), so steht er mit dieser Auffassung ganz auf dem Boden seiner Zeitgenossen; er hat ihr weder eine individuelle Prägung noch eine graduelle Steigerung verliehen.

Aber die Idee der Universalgeschichte bot nur den allgemeinen Rahmen für die Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme; die Art und Weise, wie die einzelnen Philosophen den Zusammenhang der historischen Tatsachen zu erkennen, die Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit zu erfassen und den Sinn der Geschichte zu verstehen meinten, war sehr verschieden und ließ die mannigfaltigsten geschichtsphilosophischen Systeme erstehen. Man kann in Hinsicht darauf, wie in den einzelnen Systemen die Theorie der Einheit im Zusammenhang des geschichtlichen Werdens begründet wird, die aufgestellten Systeme jener Periode der Geschichte der Geschichtsphilosophie in zwei Gruppen scheiden. In die erstere der beiden Gruppen gehören die geschichtsphilosophischen Systeme der Lessing, Herder und Kant, in denen die Schöpfer dieser Systeme die Einheit des geschichtlichen Verlaufs in einem Plan der „Gottheit", „Gottes", der „Vorsehung"[2]) gefunden zu haben vermeinen. Jedem derartigen Plan haftet das Teleologische an, und die Zielstrebigkeit gewinnt den ausschlaggebenden Einfluß auf den Fortgang der geschichtlichen Wirklichkeit[3]). In den Systemen Lessings und Herders hat auch deren theologische Überzeugung als bestimmende Tendenz auf die Begründung und Ausgestaltung ihrer Theorien mitgewirkt. Dadurch sind in ihnen einige Fäden vorhanden, welche, rückwärts laufend, eine lose Verbindung mit der theokratischen Geschichtsauffassung des Mittelalters

---

sophie der Geschichte der Menschheit" 1784ff. stehen unter dem Einfluß der Idee einer Universalgeschichte. Dasselbe ist der Fall in Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" 1784 und „Zum ewigen Frieden" 1795. Auch sei erinnert an Turgots „Sur les progrès successifs de l'esprit humain" und Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain". 1789 eröffnet Schiller seine Vorlesungen in Jena mit der Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte."

[1]) Siehe oben S. 34ff.

[2]) Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 5; Herder; W. V, S. 512f. und „Ideen zur Philosophie der Geschichte" XV. Buch II, Kant, „Zum ewigen Frieden", Erster Zusatz.

[3]) Vergl. über das Ziel des geschichtlichen Verlaufes Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 85; Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte XV. Buch I und Kant, Zum ewigen Frieden.

Digitized by Google

erkennen lassen. Bei Schlegel ist von einem Hineintragen theologischer Anschauungen in die Geschichtsphilosophie der ersten Phase seiner literarischen Tätigkeit keine Spur zu entdecken. In dieser Hinsicht bedeutet seine Geschichtsphilosophie der Herderschen gegenüber, an die sie doch, wie oben gezeigt worden ist, vielfach anschließt, eine Weiterentwicklung in der geschichtsphilosophischen Erkenntnis. Auch „die teleologische Beurteilung als den einzig möglichen Leitfaden für die Einheit der Universalgeschichte" bekämpft er[1]) und versucht, an die Stelle eines göttlichen Planes, wie ihn seine Vorgänger konstruiert hatten, eine metaphysische Formel aufzustellen und zu begründen, um dadurch die Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit zu erschließen. Auch in diesem Schritte müssen wir eine Weiterentwicklung in der geschichtsphilosophischen Erkenntnis konstatieren, und zwar allen denjenigen gegenüber, welche die Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme von der Theorie eines beabsichtigten Planes der Gottheit, der Vorsehung usw. erhofften, also auch gegenüber Herder und Kant. Schlegel war einer der ersten, welche zur Begründung einer geschichtsphilosophischen Theorie ihre Zuflucht zu einer metaphysischen Formel nehmen; Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel haben nach ihm in diesem Punkte dasselbe getan. Seine Bedeutung in dieser Hinsicht liegt aber nur in der Tatsache, daß er eine metaphysische Formel als Erklärungsprinzip der Geschichte aufgestellt hat; sobald wir seine metaphysische Formel, nämlich die Idee der Wechselwirkung der Natur und Freiheit als leitendes Prinzip der geschichtlichen Wirklichkeit, einer Kritik unterwerfen, treten uns die Mängel seiner Theorie entgegen. Sie sind bereits weiter oben gekennzeichnet worden[2]).

Obwohl Schlegel durch die Aufstellung einer metaphysischen Formel als leitendes Prinzip der geschichtlichen Wirklichkeit im Gegensatz zu Herder, welcher Zusammenhang und Einheit in der Geschichte in einem Plane der Gottheit erblickt hatte, steht, so tritt dennoch eine nahe Beziehung zwischen derselben und dem Herderschen Plane hervor; dem „Wachstum wahrer Humanität" im Herderschen geschichtsphilosophischen System entspricht bei Schlegel die graduelle Zunahme der Freiheit in der stufenweisen Entwicklung der Bildung.

Seine geschichtsphilosophischen Erwägungen sind innig verknüpft mit seiner metaphysischen Weltanschauung, welche auf dem Boden des Rationalismus erwachsen ist. Er ist ein überzeugter Anhänger

---

[1]) Siehe oben S. 50.

[2]) Siehe oben S. 54 f.

Digitized by Google

des Spiritualismus, und dieser trägt bei ihm eine unverkennbare Hinneigung zum Monismus[1]). Mit solch monistisch-spiritualistischem Inhalt seiner Weltanschauung verbindet sich ein Dualismus immanenter Art. Das zeigt sich darin, daß er sich die Menschheit entstanden und dann in ihrem jeweiligen Befund zusammengesetzt denkt aus „Tierheit und Freiheit", und daß ihre Bildung der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur unterstellt ist. Er müht sich ab, den Gegensatz, der sich aus der eigenartigen Verbindung des monistischen Spiritualismus und des immanenten Dualismus ergibt, zu überwinden, und glaubt, dies durch die progressive Steigerung der Freiheit gegenüber einer dementsprechenden Verminderung des Einflusses der Natur in der Bildung der Menschheit erreichen zu können. Er kommt aber nicht über den Gegensatz hinweg, und darin liegt zu einem guten Teil das Unfertige seiner Philosophie im allgemeinen und seiner Geschichtsphilosophie im besondern.

[1]) Vergl oben S. 39.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Friedrich Schlegels geschichtsphilosophische Anschauungen in den Fragmenten und Aufsätzen der Athenäumszeit.

Bilden in der ersten Periode seiner literarischen Wirksamkeit die archäologischen Untersuchungen den wesentlichen Inhalt seiner Darstellungen und Abhandlungen, so konzentriert sich in der zweiten Periode derselben seine literarische Arbeit um die Herausgabe des „Athenäums". Außer den „Fragmenten" und Essays im Athenäum fallen in diese Periode eine Sammlung von „Fragmenten" in Reichards „Lyceum der schönen Künste", ein Aufsatz über Lessing in derselben Zeitschrift, die Herausgabe der „Lucinde" und mehrere Beiträge in den von ihm und seinem Bruder 1801 herausgegebenen „Charakteristiken und Kritiken".

Als neue Form der Darstellung tritt uns das „Fragment" entgegen[1]). Auch seine geschichtsphilosophischen Ideen kleidet er zu einem großen Teil in die Form des Fragmentes, und infolge dieser Tatsache gewinnen sie an Selbständigkeit. Aber immerhin erscheinen sie auch daneben noch in der Weise wie in der ersten Periode, nämlich verflochten mit den Abhandlungen literarhistorischen Charakters, so besonders in dem Aufsatz „Über die Philosophie. An Dorethea"[2]) 1798 und in dem 1800 veröffentlichten „Gespräch über die Poesie"[3]).

Die Philosophie bleibt ihm auch jetzt der Grundzug seines geistigen Strebens. Man lese nur die „Lyceums-"[4]) und „Athenäumsfragmente"[5]), die „Ideen"[6]) und „Eisenfeile"[7]), und versenke sich

[1]) Kürschner, Bd. 143, S. XXVIII; Haym, Die romantische Schule S. 247 f. u. 282 ff.

[2]) Athenäum II, 1, S. 1 ff.; Minor II, S. 317 ff.

[3]) Athenäum III, 1, S. 58 ff. u. III, 2, S. 169 ff.; Minor II, S. 338 ff.

[4]) Lyceum II, S. 133—169. Die Fragmente erschienen unter dem Titel „Kritische Fragmente"; Minor II, S. 183 ff.

[5]) Athenäum I, 2, S. 3 ff.; Minor II, S. 203 ff.

[6]) Athenäum III, 1, S. 4 ff.; Minor II, S. 289 ff.

[7]) Charakteristiken und Kritiken, 1. Bd., S. 224 ff.; Minor II, S. 417 ff.

Digitized by Google

in den Aufsatz „Über die Philosophie“ und das „Gespräch über die Poesie“: ohne weiteres wird man davon überzeugt sein. Ausdrücklich hebt er hervor, daß die Erforschung philosophischer Probleme seine Lebensaufgabe bilde. „Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie“ ist ihm eins und alles. Darin sieht er eine „Unendlichkeit guter Gedanken“, welche „ans Licht zu bringen und auszubilden“ er als „die eigentliche Bestimmung seines Lebens“ fühlt[1]). Auf dem Gebiete der Kunst erstrebt er im Gegensatz zu seinen früheren ästhetischen Meinungen eine neue Doktrin der „romantischen Poesie“[2]). Philosophie und Poesie sind ihm die höchsten Kräfte des Menschen, sie greifen ineinander, „um sich in ewiger Wechselwirkung gegenseitig zu beleben und zu bilden“[3]). Die ganze Geschichte der modernen Poesie ist ihm ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie: „Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein.“[4])

---

[1]) Minor II, S. 324. Vergl. Haym, Die romantische Schule S. 673ff.; Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 3. Bd., S. 88: „Wir erwarten in diesen Tagen Schelling hier, der einige Wochen bleiben will, und auch Hardenberg. Es wird sozusagen ein philosophischer Konvent sein.“ (Aus einem Brief Friedrich Schlegels an Schleiermacher.) S. 149: „Ich möchte ins letzte Stück nur noch eine kurze Abhandlung über die Tendenz des Idealismus geben; ganz simple Ankündigung meines ersten philosophischen Werkes und der Eröffnung meiner eigentlichen philosophischen Laufbahn.“ (Brief Friedrichs an Schleiermacher vom 16. Januar 1800.) In dem Briefe vom 10. März S. 156f. tritt der Plan auf, mit Schleiermacher ein philosophisches Journal herauszugeben. Im gleichen Briefe wird eine gemeinsame Platonübersetzung geplant. Am 28. März 1800 schreibt er: „Wenn ich bedenke, was ich seit vier, fünf Jahren für Philosophie zusammengehamstert habe, so sollte ich wohl den Mut haben. übers Jahr anzufangen, aber kaum wage ich's, wenn Du nicht versprechen kannst, für das erste Stück das meiste zu tun“ (S. 162f.). In einem der vorhergehenden Briefe ohne Datum (S. 152) teilt er Schleiermacher mit, daß er sich für seine „Lucinde“ im Platon vorbereitet. Er schreibt: „Denk Dir nur eine neue Begebenheit! Du weißt, ich bereite mich zur Lucinde im Platon vor. Da habe ich eben den Hippias, Phädrus, Gorgias, Protagoras gelesen und viel Betrachtungen darüber angestellt.“ Ebenso geht aus verschiedenen Briefen Friedrich Schlegels an seinen Bruder A. W. hervor, daß er sich in dieser Periode mit philosophischen Problemen und mit dem Studium namhafter Philosophen beschäftigt hat. Es sei nur hervorgehoben Walzel, Schlegelbriefe S. 304f., 316, 341, 365, 441, 446.

[2]) Haym, Die romantische Schule S. 248ff., 492f. und 689ff.

[3]) Minor II, S. 353; Athenäum III, 1, S. 85.

[4]) Minor II, S. 200. Vergl. Athenäum II, 1, S. 21.

Digitized by Google

Was nichts vom Weltgeiste der Philosophie und der Poesie hat, sieht er als gemein an[1]). In seiner Vorliebe für die Geschichte stellt er auch fernerhin literarhistorische Untersuchungen an; es sei erinnert an seine Lessingaufsätze[2]), an seine Abhandlung über „Wilhelm Meister“[3]), an das „Gespräch über die Poesie“[4]), an seine „Nachricht von den Werken des Johannes Boccaccio“[5]) und seine beabsichtigten, aber nicht zustande gekommenen Briefe über Shakespeare[6]), die er gemeinschaftlich mit seinem Bruder Wilhelm schreiben wollte, und schließlich an das Gedicht „Herkules Musagetes“[7]). So bleiben also nach wie vor der philosophische Grundzug seines geistigen Wesens, die künstlerischen Neigungen seines Strebens und die Betätigung des historischen Interesses die bestimmenden Tendenzen seines geistigen Wirkens und literarischen Schaffens. Aber der von diesen Tendenzen getragene geistige Inhalt erfährt durch den Einschlag neuer Ideen eine wesentliche Bereicherung und teilweise Umgestaltung. Der Einfluß des Kantschen Kritizismus tritt zurück, und mehr und mehr gravitiert er, wie dies Haym in seinem grundlegenden Werke überzeugend dargetan hat[8]), in die Idealphilosophie

---

[1]) Athenäum II, 1, S. 17; Minor II, S. 325. Vergl. Haym, Die romantische Schule S. 250.

[2]) Lyceum, 2. Teil, S. 76ff. Charakteristiken und Kritiken, 1. Bd., S. 170ff. Vergl. Haym, S. 238ff. u. Allgemeine deutsche Biogr., Bd. 33, S. 740.

[3]) Athenäum, I, 2, S. 147ff. Charakteristiken und Kritiken, 1. Bd., S. 132ff.; Minor II, S. 165ff.

[4]) Athenäum III, 1, S. 58ff. und III, 2, S. 169ff. — Werke, Bd. 5. Hier sind in Hinsicht auf den Text im Athenäum kleine Änderungen vollzogen worden.)

[5]) Charakteristiken und Kritiken, 2. Teil, S. 360ff.

[6]) Walzel, Schlegelbriefe Nr. 91 vom 31. Okt. 1797 an seinen Bruder (S. 304f.), Nr. 96 vom 12. Dez. 1797, Nr. 98 vom 18. Dez. 1797 und Nr. 102 aus dem Anfang des Jahres 1798. Vergl. auch Haym, Die romantische Schule S. 684f.

[7]) Charakteristiken und Kritiken, Bd. 1, S. 271ff.; Minor II, S. 429ff. Wo er kann, regt er zum Studium der Geschichte an. So schreibt er an Schleiermacher: „Liest Du noch Historie? Laß Dir auch den Macchiavelli nicht entgehen: er ist im wesentlichen antiker als Gibbon und Müller“ (Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. 3, S. 139f.). In einem andern Briefe an Schleiermacher schreibt er über seine eigenen Studien: „Das verfluchte Lesen! Ich habe einmal wieder alle italienischen Dichter gelesen. Das schlimmere Denken nicht zu erwähnen“ (Dilthey, Aus Schl. Leben) 3. Bd., S. 126).

[8]) Haym, Die romantische Schule S. 214ff., 225ff., 249f., 486ff. u. 674f.

Digitized by Google

Fichtes, welche schon früher eine starke Anziehung auf ihn ausgeübt hatte[1]), hinüber[2]). Seit er in Jena Zeuge von Schellings Wirksamkeit war, ergriff ihn die Bedeutung von dessen Naturphilosophie[3]). Das klassische Kunstideal der Griechen verliert seine ursprüngliche Alleinherrschaft und räumt der Goetheschen Muse den Vorrang ein[4]). Die innige Beziehung zu Hardenberg ließ in seiner Seele die Neigung zur Mystik sich festigen[5]), und der freundschaftliche Verkehr mit Schleiermacher bringt eine Reihe von religiösen und moralischen Gedanken in Fluß[6]), die schließlich eine solche Position in seiner

---

[1]) Siehe oben S. 55.

[2]) Vergl. Walzel, Schlegelbriefe Nr. 91, 94, 99, 104, 148, 151 und Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. 3, S. 79 u. 80.

[3]) Ebenda: Nr. 137 u. 138; Athenäum III, 2, 235 (Sonett auf die Weltseele) und Haym, Die romantische Schule S. 611 f.

[4]) Der Beweis dieser Behauptung ergibt sich aus seinen Aufsätzen über Goethes Wilhelm Meister im Athenäum I, 2, S. 147 ff. und Charakteristiken und Kritiken, I, S. 132 ff., aus dem großen Athenäumsfragment, „das mit Recht als der locus classicus für den Schlegelschen Begriff der romantischen Poesie angeführt zu werden pflegt" (Athenäum I, 2, S. 28 ff.), und aus dem „Gespräch über die Poesie" (Athenäum III, 1, S. 58 ff. und 2, S. 169 ff.). Vergl. Haym, Die romantische Schule S. 249 ff.

[5]) Siehe oben S. 13 f. und Haym, Die romantische Schule S. 325, 329, 332, 368, 371, 491, 901 ff. S. 368 heißt es: „Das Hardenbergsche Tagebuch sagt uns, daß ein Schlegelscher Brief nicht verfehlte, die philosophierende Kraft bei ihm in Tätigkeit zu versetzen, und Schlegel gesteht geradezu, daß er sich in Hardenbergs Geist wie vielleicht kein Zweiter zu finden wisse, und daß er ihm gegenüber die Kunst der Maieutik auszuüben denke. So erscheint im ganzen bei ihrem Symphilosophieren Novalis der Ideenreichere." Die Ideen im Athenäum (III, 1, S. 33) schließt er mit einer Art Dedikation an Novalis: „Nicht auf der Grenze schwebst Du, sondern in Deinem Geiste haben sich Poesie und Philosophie innig durchdrungen. Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit. Was Du gedacht hast, denke ich, was ich gedacht, wirst Du denken, oder hast es schon gedacht."

[6]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. 3. Briefe Friedrich Schlegels an Schleiermacher, S. 80: Es ist mein höchster literarischer Wunsch, eine Moral zu stiften, und im Athenäum durch die Essays und auch sonst für diesen großen Zweck zu präludieren. Aber ich glaube nicht, daß ich kann ohne Dich; es ist weniger Deine Arbeit, deren ich bedarf, als Deiner Befruchtung und auch Deiner Berichtigung." S. 81: „Nun muß ich Dir noch das Rätsel lösen, daß Du mich befruchten sollst. Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an Dir ist, das ist, daß Du existierst. Als Objekt würdest Du mir für die Menschheit sein, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und Philosophie waren." S. 87: „Nun wollen wir zusammen musi-

Digitized by Google

Ideenwelt erringen sollten, von der aus sie eine sich allmählich steigernde schöpferische Kraft entfalteten, welche dem Schlegelschen Geiste dasselbe Schicksal vorbereitete, was er selbst in der „Rezension von Jakobis Woldemar“ schreibt. Hier heißt es: „Woldemar ist also eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit Gott (Ergieß. S. 34), und das theologische Kunstwerk endigt, wie alle moralischen Debauchen endigen, mit einem salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit.“[1])

All die neuen Einflüsse im einzelnen wie in der Gesamtheit bewirken direkt und auf Grund des Erfahrungsgesetzes der Korrelation, wonach alle Gebiete des geistigen Lebens im gesetzmäßigen Zusammenhang stehen und nicht verändert werden können, ohne daß gleichzeitig die übrigen Gebiete eine entsprechende Umgestaltung erleiden, den Umwandlungsprozeß seiner Anschauungen, Ideale und Strebungen auf dem philosophischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Gebiete. Der Umwandlungsprozeß zeigt sich auch auf dem Gebiete seiner geschichtsphilosophischen Ideen; aber die Evolution in diesem Kreise seiner Gedanken hält sich in der Athenäumszeit noch in den Bahnen und Grundlinien, wie sie sich in der vorhergehenden Periode gebildet und gefestigt hatten, und läßt nur im einzelnen Änderungen gegenüber dem früheren Bestand eintreten und Knospen einsetzen, welche erst in den nachfolgenden Perioden seines Lebens zur Entfaltung gelangen sollten. Zunächst wollen wir untersuchen und feststellen, inwieweit der Bestand seiner geschichtsphilosophischen Ideenwelt derselbe geblieben ist wie in der vorigen Periode seiner literarischen Wirksamkeit und inwiefern er eine Abweichung erfahren hat.

---

zieren und poetisieren diesen Winter; wir wollen fleißig sein, aber vor allen Dingen nach dem Reiche Gottes trachten.“ S. 90: „In der Tat ist damit eine neue Epoche in meiner Schriftstellerei angefangen, und ist mir wie Felsen von der Brust genommen. Mir ist es darum so froh, weil ich weiß, wie auch Du Dich mit mir und an mir freuen wirst. Ich weiß sehr gut, wenn ich mich täusche, und es schmerzt mich tief, wenn irdische Sorge die reine Göttlichkeit unserer Freundschaft trübt. In der Tat bin ich entschlossen, mich für diesen Winter durch nichts im Genuß derselben stören zu lassen, und bin gesonnen, aus dem schönen Übermut des vorigen Herbstes, der Tiefe des Winters und dem milden Witz und Kolorit des Frühjahrs eine Musik zu komponieren, zu der Du die andere Hälfte geben mußt.“ S 384 (Br. vom 20. März 1804): „Könnten wir nur wieder einmal zusammen symphilosophieren.“ Siehe auch Walzel, Schlegelbriefe S. 321ff. u. 441 und Haym, Die romantische Schule S. 415f. u. 511ff.

[1]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 46; Minor II, S. 91.

Digitized by Google

Er folgt weiter dem Vorbild, das Winckelmann ihm gegeben, indem er an der Maxime, die Begründung und Konstruktion der Theorie einer Wissenschaft oder Kunst durch ihre Geschichte zu bewirken, festhält. „Die Kunst ruht auf dem Wissen, und die Wissenschaft der Kunst ist ihre Geschichte. Es ist aller Kunst wesentlich eigen, sich an das Gebildete anzuschließen, und darum steigt die Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht, von Stufe zu Stufe immer höher ins Altertum zurück bis zur ersten ursprünglichen Quelle."[1]) In ihm reichen sich der historische Forscher und der reflektierende Philosoph die Hand[2]); der Historiker durchforscht die Gebiete der Literaturgeschichte, und der Philosoph sucht auf Grund der historischen Forschung sein Zeitalter zu verstehen. „Mich deucht," so meint er im Gespräch über die Poesie, „wer das Zeitalter, das heißt jenen großen Prozeß allgemeiner Verjüngung, jene Prinzipien der ewigen Revolution verstünde, dem müßte es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen und das Tun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldenen Zeit, die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde das Geschwätz aufhören und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehen und die Sonne."[3]) Der Historiker wird so zum Philosophen, der sich selbst und das Universum zu erkennen und zu ergründen strebt. Er ringt nach Selbsterkenntnis und ist der Überzeugung, daß es keine andere Selbsterkenntnis geben könne als die historische. „Niemand weiß, was er ist, wer nicht weiß, was seine Genossen sind, vor allem der höchste Genosse des Bundes, der Meister der Meister, der Genius des Zeitalters."[4]) Durch diese Worte werden wir er-

[1]) Athenäum III, 1, S. 68. Aus dem „Gespräch über die Poesie" (Minor II, S. 343). Vergl. auch S. 352: „Winckelmann lehrte das Altertum als ein Ganzes betrachten, und gab das erste Beispiel, wie man eine Kunst durch ihre Geschichte begründen sollte." In Herkules Musagetes besingt er Winckelmann mit den Worten: „Würdiger Quell warst Du, heiliger Winckelmann, einst" (Charakteristiken und Kritiken I, S. 274) und Fragment 149 (Zählung nach Minor), Minor II, S. 226.

[2]) In den Gedankenwürfen, mit denen er den Abdruck des Lessingaufsatzes in den Charakteristiken und Kritiken abschließt, finden wir eine Bemerkung, welche uns zeigt, daß er sich der innigen Vereinigung seines historischen Sinnes und seines philosophischen Wesens bewußt war: „Aber ich werde diese Beschäftigung, die meine Idiosynkrasie mir zum Gesetz macht, von nun an auf die beiden Zwecke einer Geschichte der Dichtkunst und einer Kritik der Philosophie durchaus beschränken." (Charakteristiken und Kritiken I, S. 256.)

[3]) Gespräch über die Poesie (Minor II, S. 363; Athenäum III, 1, S. 105).

[4]) Ideen 139 (Minor II, S. 305; Athenäum III, 1, S. 29).

Digitized by Google

innert an seine Ausführungen in dem Essay „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", woselbst er auch die Kenntnis des Zeitalters als die Voraussetzung für die Kenntnis des Menschen hinstellt[1]).

Poesie und Philosophie sind mit der Geschichte innig verschmolzen und bilden ein Ganzes, das alle Künste und Wissenschaften umfaßt. Dieses Ganze schwebt seinem Geiste dunkel als wohlgeordneter Organismus vor, dessen System und Gesetz in seiner Geschichte liegen[2]). „Diese Bildungslehre, diese Physik der Phantasie und der Kunst" ist eine Universalwissenschaft, allerdings eine Wissenschaft, die noch nicht vorhanden ist und der er den Namen „Enzyklopädie" geben möchte[3]). Jedes Kunstwerk muß in Beziehung zu dem organischen Ganzen stehen; man muß in ihm „nicht bloß die schönen Stellen empfinden", sondern „den Eindruck des Ganzen fassen" und es nur im System aller Werke des Künstlers, der es geschaffen, verstehen. Die Philosophen müssen fordern und versuchen, „sich selbst und andere im Ganzen zu verstehen, mag der Autor auch dieses Ganze, den gemeinsamen Geist in einen noch so geistlosen Buchstaben gehüllt, und in eine sehr komplizierte Reihe vieler, vielleicht etwas konfuser Schriften zerstreut haben". Nur derjenige kann den Geist eines Künstlers, eines Philosophen kennen, mithin ihre Werke verstehen, „der diejenigen gefunden hat, auf die er sich, äußerlich vielleicht durch Nationen und Jahrhunderte getrennt, unsichtbar dennoch bezieht, mit denen er ein Ganzes bildet, von dem er selbst nur ein Glied ist"[4]). Aus solchen Gründen sind eben Theorie und Kritik der Dichtung wie jeder einzelnen Wissenschaft im innigsten Zusammenhang mit ihrer Geschichte darzustellen. Also das Ganze der Philosophie, Poesie und Wissenschaft ein einheitlicher Organismus, dessen System und Theorie auf seiner historischen Evolution beruht. In diesem Gedanken haben wir die Quintessenz des Schlegelschen Geistes, den Zentralisationspunkt seines sonst vielseitig auseinandergehenden Strebens, den Punkt, in dem sich seine ästhetischen, philosophischen und historischen Gedankengänge kreuzen und zu einem Projekt, eine Universalwissenschaft, die von ihm mit dem Namen „Enzyklopädie" bezeichnet wird, zu schaffen, verdichten. Wahrlich ein großer Ge-

[1]) Siehe oben S. 33f.

[2]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 259. Vergl. auch „Ideen" 48. Athenäum III, 1, S. 12f. u. II, 1, S. 17.

[3]) Vergl. auch Athenäumsfragmente 220 (Zählung nach Minor), besonders den Schluß des Fragmentes (Minor II, S. 238), 449 und 451 (Minor II, S. 288).

[4]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 258.

Digitized by Google

danke und ein großes Projekt, das in kühnem Vorwurf die Siegesfanfare der historischen Weltanschauung erschallen läßt. Friedrich Schlegel war aber nicht der Mann, der ein so großes Projekt verwirklichen und eine so gewaltige Arbeit, welche ihrem Wesen nach eine ruhige und systematische Tätigkeit und geduldiges, konsequentes Fortschreiten erfordert, leisten konnte, weil ihm eben infolge seines unruhigen Geistes, dem alles systematische Arbeiten zuwider war, der sich in dem sprunghaften Hin und Her seiner Beschäftigung wohlfühlte, die Voraussetzungen für die gedeihliche Arbeit an solchem Werke fehlten. Immerhin bleibt es schon etwas Großes, einen solchen Gedanken gefaßt und ausgesprochen zu haben. Darin liegt eine innere Berührung mit dem Streben anderer führender Geister seiner Zeit. „Was Hülsen in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie angedeutet hatte, war in vereinzelter Anwendung dasselbe. Was Schelling in dem ästhetischen Kapitel seines Systems des transzendentalen Idealismus über die Analogie der Kunstwelt mit dem natürlichen Universum sagte, war dasselbe. Was Hegel, freilich einseitig alle Last auf die Vernunft legend, in seiner Logik und Philosophie der Geschichte und Geschichtsphilosophie, in seiner Ästhetik und seiner Religionsphilosophie durchführte — das erst recht war dasselbe, war die Verwirklichung des Schlegelschen Gedankens einer universellen, zugleich theoretisch-kritischen und zugleich historischen Enzyklopädie, nur daß ihm das Unternehmen durch die Konzentrierung des konkreten Geistes in der „Vernunft“ erleichtert, nur daß ihm anderseits durch den dem Aristoteles entnommenen Gedanken des Zweckes die Ausführung überhaupt erst ermöglicht wurde.“[1]) Friedrich Schlegel hat das große Projekt, eine derartige Enzyklopädie zu schaffen, nicht durchgeführt, und er hätte es auch nicht durchführen können, selbst wenn er dauernd das Ziel verfolgt hätte. Er hätte es nicht gekonnt aus den bereits angeführten Gründen. Aber die Idee von dem Ganzen der Poesie, Philosophie und aller einzelnen Wissenschaften als einer wohlgegliederten Organisation, in der Theorie, System und Geschichte ineinanderfließen, befruchtet seine weitere Tätigkeit, und zum Teil sind die Aufsätze dieser Periode, ebenso mehrere Fragmente als Beiträge zur Lösung der Gesamtaufgabe anzusehen. Insonderheit ist das der Fall bei dem „Gespräch über die Poesie“. Wir erkennen darin die pulsierende und dirigierende Wirksamkeit der Idee sowohl in den vier Vorträgen: „Epochen der Dichtkunst“[2]), „Rede über die Mythologie“[3]), „Brief

[1]) Haym, Die romantische Schule S. 683.

[2]) Athenäum III, 1; S. 67ff.

[3]) Ebenda: S. 94ff.

Digitized by Google

über den Roman“[1]) und „Versuch über den verschiedenen Stil in Goethes früheren und späteren Werken“[2]), als auch in den sich daran schließenden und damit verwobenen kritisch-theoretischen Dialogen der Marcus, Ludivico, Antonio, Lothario, Andrea und Amalia. Der Vortrag über die „Epochen der Dichtkunst“ ist in seiner Anlage und Durchführung ein Parallel- und Gegenbild zu dem fünf Jahre früher geschriebenen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, ein Parallelbild; denn beide Abhandlungen weisen zurück auf das Vorbild, das Winckelmann gegeben, ein Gegenbild; denn statt einer Geschichte der griechischen Poesie in dem früheren Werke des begeisterten und in gewissem Maße noch einseitigen Archäologen kommt jetzt eine Weltgeschichte der Dichtung des über die Schranken der klassischen Archäologie hinausgeeilten Romantikers in Sicht, der, ausgehend von der Poesie der Griechen und Römer, in großen Zügen die Entwicklung der Dichtkunst durch das Mittelalter hindurch, über Petrarca, Boccaccio und Dante, über Cervantes und Shakespeare hinweg bis in die durch einen Winckelmann und Goethe charakterisierte Neuzeit hinein skizziert. In der Rede über die Mythologie sucht er für die romantische Poesie nach einem festen Halt, nach einem Mittelpunkt. „Es fehlt,“ behauptet er, „unserer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.“[3]) Dieses Suchen nach einem festen Halt, nach einer substantiellen Unterlage für die moderne Poesie entspringt dem Gefühl der Unsicherheit und Unbestimmtheit, in das sich der frühere Archäologe, der damals das „Objektive“ als den unverrückbaren Maßstab für die Poesie angesehen hatte, allmählich durch die Betonung des Subjektivismus, wie er in der grellsten Beleuchtung in den Fragmenten hervorgetreten war, hineinphilosophiert, hineinkritisiert und -theoretisiert hatte. Die Flucht in den Mystizismus, wo er, der unsicher Tastende, Rettung gesucht hatte, hatte ihm die ersehnte Erlösung nicht gebracht. Jetzt greift er zurück auf das antike Vorbild von ehedem, und seine Phantasie zaubert ihm ein Analogon des antiken Mythos hervor; aber die neue Mythologie, die wir ernsthaft hervorzubringen bestrebt sein müssen, kann nicht wie die alte unmittelbar erstehen; sie „muß im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden, sie muß das künstlichste aller

[1]) Athenäum III, 1, S. 112ff.
[2]) Ebenda: 2, S. 170ff.
[3]) Athenäum III, 1, S. 95; Minor II, S. 358.

Digitized by Google

Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt"[1]). Man mag dieses Phantasieergebnis des Schlegelschen Geistes als „mythologische Schrulle" bezeichnen, wie es Haym tut[2]); man muß aber doch zugestehen, daß in ihm der Sieg der historischen Weltanschauung zum Ausdruck kommt. Sein historisches Denken spiegelt sich auch wider in dem Abschnitt, in welchem er die neue Mythologie mit dem „großen Phänomen des Zeitalters", dem „Idealismus" in Beziehung bringt, der da gipfelt in den Worten: „Das graue Altertum wird wieder lebendig werden und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden."[3]) „Alle Wissenschaften und Künste wird die große Revolution ergreifen. Schon seht ihr sie in der Physik[4]) wirken, in welcher der Idealismus eigentlich schon früher für sich ausbrach, ehe sie noch vom Zauberstabe der Philosophie berührt war. Und dieses wunderbare große Faktum kann euch zugleich ein Wink sein über den geheimen Zusammenhang und die innere Einheit des Zeitalters."[5]) Plötzlich biegt er den Ausblick in die Zukunft um und lenkt den Blick rückwärts in die Vergangenheit, um erkennen zu lassen, daß der transzendentale Idealismus schon einen Vorläufer gehabt habe, die Ethik des Spinoza. „Im Spinoza findet ihr den Anfang und das Ende aller Phantasie, den allgemeinen Grund und Boden, auf dem euer Einzelnes ruht, und eben diese Absonderung des Ursprünglichen, Ewigen der Phantasie von allem Einzelnen und Besondern muß euch sehr willkommen sein. Ergreift die Gelegenheit und schaut hin! Es wird euch ein tiefer Blick in die innerste Werkstätte der Poesie gegönnt."[6]) „In der Tat, ich begreife kaum, wie man ein Dichter sein kann, ohne den Spinoza zu verehren." Voll von den Ansichten, welche die jetzige Physik für die Zukunft eröffnet, und voll vom Spinoza sollen die Zeitgenossen versuchen, die alte Mythologie zu betrachten: alles wird ihnen „in neuem Glanz und Leben erscheinen". Aber auch die andern Mythologien müssen wieder erweckt werden und die Schätze des Orients zugänglich gemacht werden, um die große Entwicklung zu beschleunigen, zu der er und seine Zeitgenossen berufen

[1]) Athenäum III, 1, S. 96; Minor II, S. 358.

[2]) Haym, Die romantische Schule S. 692.

[3]) Athenäum III, 1, S. 98; Minor II, S. 359.

[4]) Schlegel meint mit diesem unbestimmten Ausdruck die Schelling-Hardenbergsche Naturphilosophie.

[5]) Athenäum III, 1, S. 97; Minor II, S. 359.

[6]) Athenäum III, 1, S. 100; Minor II, S. 360f.

Digitized by Google

sind. Eine Mythologie wird dann erstehen, die ein Kunstwerk der Natur ist und „in ihrem Gewebe das Höchste gebildet" enthält, in dem alles „in Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet" ist. Dieses „Anbilden und Umbilden ist ihr eigentümliches Verfahren, ihr inneres Leben, ihre Methode"[1]). Sie ist ein „hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur" in der „Verklärung von Phantasie und Liebe". In ihrem mystischen Dunkel ist sie der Zentralisationspunkt jedes poetischen Schaffens. Als Poesie gilt ihm „jede Kunst und jede Wissenschaft, die durch die Rede wirkt, wenn sie als Kunst um ihrer selbst willen geübt wird und wenn sie den höchsten Gipfel erreicht"[2]). Die Poesie ist innig verknüpft mit der Philosophie, und deshalb müssen wir auch deren Wurzeln in der Mythologie suchen. Aus all den obigen Gedanken erkennen wir, wie auch der Aufsatz von der „Rede über die Mythologie" getragen wird von der Idee: das Ganze der Poesie, Philosophie und aller einzelnen Wissenschaften sei ein wohlgegliederter Organismus, und von der Überzeugung, daß die Organisation desselben auf der historischen Evolution beruhe. Die Meister aller Zeiten und aller Nationen haben in diesem Organismus vorgearbeitet und ein ungeheures Kapital hinterlassen[3]), das den führenden Geistern der Gegenwart die involvierende Aufgabe übermittelt, die „Prinzipien der ewigen Revolution" zu verstehen, den „Charakter der goldnen Zukunft" zu erfassen und die große Entwicklung des Zeitalters zu fördern.

In den folgenden beiden Aufsätzen des Gesprächs über die Poesie: „Brief über den Roman" und „Versuch über den verschiedenen Stil in Goethes früheren und späteren Werken" sucht er die Theorie der modernen Poesie an dem typischen Kunstwerk der Romantik, dem Romane, zu enthüllen und Goethe als „den Stifter und das Haupt der neuen Poesie" zu erweisen, und beides sucht er, wie die Probleme in den ersten beiden Aufsätzen des „Gesprächs", in historischer Denkweise[4]) und mit historischen Gründen zu erreichen. Er

---

[1]) Athenäum III, 1, S. 102; Minor II, S. 361.

[2]) Athenäum III, 1, S. 87; Minor II, S. 354.

[3]) Vergl. Athenäum III, 1, S. 91; Minor II, S. 356.

[4]) Vergl. Athenäumsfragment 116 in Minor II, S. 220 (Athenäum I, 2) z. B. folgende Gedanken: „Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik wieder in Berührung zu setzen. Sie will und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren und die Formen der Kunst

Digitized by Google

ist der festen Überzeugung, daß, wenn es gelänge, die Prinzipien der Poesie auf dem Wege der historischen Ansicht vollendeter auszuführen, wie dies nach Raum und Anlage des Gesprächs über die Poesie geschehen war, „so würde die Dichtkunst ein Fundament haben, dem es weder an Festigkeit noch an Umfang“ fehlen würde[1]). Mahnend läßt er seinen Markus bei den letzten Erwägungen im Rückblick auf das Gespräch sprechen: „Vergessen Sie nicht das Vorbild, welches so wesentlich ist, uns in der Gegenwart zu orientieren, und uns zugleich beständig erinnert, uns zur Vergangenheit zu erheben, und der bessern Zukunft entgegen zu arbeiten.“[2])

Seine historische Denkweise kommt auch so recht zum Ausdruck in der Tatsache, daß er nacheinander Drama, Epos und Roman als die vollendetste Form der Dichtkunst ansah, alles Dichtungstypen, in denen alles im Fluß ist, alles Leben atmet, alles sich um das Entstehen und Vergehen konzentriert. Selbst in seinen Dichtungen tritt sie uns als beherrschender Faktor entgegen; sein dichterisches Hauptwerk ist ein Roman[3]), sein literarhistorisches Gedicht „Herkules Musagetes“[4]) durchleuchtet in großen Zügen die Vergangenheit, und sein Gedicht „An die Deutschen“ schließt mit den Worten:

„Europas Geist erlosch; in Deutschland fließt
Der Quell der neuen Zeit. Die aus ihm tranken
Sind wahrhaft deutsch; die Heldenschar ergießt
Sich überall, erhebt den raschen Franken,
Den Italiener zur Natur, und Rom wird wach
Und Hellas, dessen Götter sanken,
Bleibt jung, gedenkt der Ahnen; das Fantom
Der Trägen, Toten ist nur ein Splitter,
So dämmern will der Zeiten Riesenstrom.
Des Geistes heilgen Krieg kämpft treu wie Ritter.“

Er hält fest an der Überzeugung von der Geltung des Werdens im Gegensatz zu der Aufklärungstendenz von dem ewigen sich gleichbleibenden Sein. Die neu in seinen Geist einströmenden Ideen ge-

---

mit gediegenem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen und durch die Schwingungen des Humors beseelen. . . . . Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann.“

[1]) Athenäum III, 2, S. 185; Minor II, S. 384.

[2]) Athenäum III, 2, S. 185; Minor II, S. 384.

[3]) Lucinde.

[4]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 271 ff.

Digitized by Google

raten sofort unter den Einfluß der in seinem Geistesleben herrschenden Tendenz des Werdens; kaum ist in ihm die Beschäftigung mit religiösen Gedanken und Problemen angeregt worden, da werden sie sofort unter der modifizierenden und schöpferisch gestaltenden Idee des Werdens betrachtet. In der „Rezension der vier ersten Bände des philosophischen Journals", herausgegeben von Niethammer, erscheint ihm die Religion als eine „beneidenswerte Belohnung der Tugend", der unendlich fortschreitenden historischen Entwicklung derart unterworfen, daß jeder besondern Stufe der Sittlichkeit auch eine besondere Stufe in der religiösen Bildung entspricht[1]). In dem Brief „Über die Philosophie. An Dorothea" reizt es ihn, „den Geist der Zeitalter und Nationen auch in der Religion zu erspähen und zu erraten"[2]), und in den „Ideen" kommt er zu der Überzeugung, daß die Religion „an sich zwar ewig, sich selbst gleich und unveränderlich" sei, aber eben darum „immer neu gestaltet und verwandelt" erscheine[3]). Im Verfolg solcher Gedanken ahnt er für die nahe Zukunft eine „große Auferstehung der Religion".

Als er nach dem Briefe vom 10. März 1800 an Schleiermacher mit diesem eine Platonübersetzung plant, schlägt er für das Werk die „historische Ordnung" vor[4]) und hegt die zuversichtliche Hoffnung, die Bildungsgeschichte der Werke Platons zu entdecken[5]). Er sucht eindringlich auf Schleiermacher einzuwirken, um ihn in die Bahnen historischer Forschung und historischen Denkens hinein zu lenken. „Liest Du noch Historie?" so fragt er ihn in einem Briefe aus dem Jahre 1799 und fügt hinzu: „Laß Dir auch den Macchiavelli nicht entgehen; er ist im wesentlichen antiker als Gibbon und Müller"[6]). Sein Einfluß auf Schleiermacher nach dieser Richtung ist von Erfolg gewesen[7]). Aus alledem geht hervor, daß das histo-

[1]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 59.

[2]) Athenäum II, 1, S. 13; Minor II, S. 323. Vergl. auch Athenäum II, 2, S. 299.

[3]) Athenäum III, 1, S. 13; Minor II, S. 294.

[4]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. 3, S. 157: „Nun wäre ich sehr für eine historische Ordnung. Bei meiner letzten Lektüre schien es mir, als müßte sich ein Riesengang entdecken lassen, als schlössen sich mehr Gespräche aneinander, als man gewöhnlich annimmt, und als sei es sehr möglich, eine instruktive Suite herauszuheben, die die Übersicht des Ganzen nicht wenig aufhellen würde, wenngleich es gar nicht nötig wäre, daß jeder Dialog seine Stelle darin fände.

[5]) Ebenda: S. 174.

[6]) Ebenda: S. 139f.

[7]) Georg Wehrung sagt darüber in seiner kürzlich erschienenen Schrift „Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit

Digitized by Google

rische Denken sein vielseitiges Geistesleben beherrscht und jetzt wie schon in der vorigen Periode seiner literarischen Wirksamkeit ein wesentliches Merkmal seiner geistigen Individualität bleibt.

In dem vorigen Kapitel haben wir erkannt, daß Friedrich Schlegel den Fortschritt des historischen Geschehens im Rahmen einer „Universalgeschichte", einer „Geschichte der Menschheit" betrachtet wissen wollte[1]). Wie steht er jetzt zu dieser Frage? Er bleibt bei dieser Ansicht und gibt in den „Ideen" des Athenäums ein neues Argument für selbige an. Er sagt: „Die Symmetrie und Organisation der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, solange sie war und wurde, wirklich schon ein Individuum, eine Person war und wurde. In dieser großen Person der Menschheit ist Gott Mensch geworden."[2]) Ist aber die Menschheit ein in sich geschlossenes Individuum, so ist zur genauen Kenntnis dieses Individuums nicht nur die historische Entwicklung eines einzelnen Gliedes ausreichend, sondern die des gesamten Individuums in seiner Totalität. Daß diese, wenn auch in seinen Werken nicht ausgesprochene Schlußfolgerung seiner Auffassung homogen war, dürfen wir mit Bestimmtheit annehmen. In vollem Einklang mit solcher Annahme steht der Inhalt des Athenäumsfragments 223 (Zählung nach Minor): „Die sogenannte Staatenhistorie, welche nichts ist als eine genetische Definition vom Phänomen des gegenwärtigen politischen Zustandes einer Nation, kann nicht für eine reine Kunst oder Wissenschaft gelten. Sie ist ein wissenschaftliches Gewerbe, das durch Freimütigkeit und Opposition gegen Faustrecht und Mode geadelt werden kann. Auch die Universalhistorie wird sophistisch, sobald sie dem Geiste der allgemeinen Bildung der ganzen Menschheit irgend etwas vorzieht, wäre auch eine moralische Idee das heteronomische Prinzip, sobald sie für eine Seite des historischen Universums Partei nimmt; und nichts stört mehr in einer historischen Darstellung als rhetorische Seitenblicke und Nutzanwendungen."[3])

---

der Freundschaft mit den Romantikern" (S. 82): „Dennoch war es nur zu natürlich, daß der Charitéprediger in jenen Jahren ihrer Freundschaft von dem Romantiker" — gemeint ist Fr. Schlegel — „manche diesen Gegenstand betreffende Anregung empfing. Indem er in dem neuen Genossen einen Menschen mit eminent historischer Begabung und mit großem historischen Weitblick kennen lernte, ward notwendigerweise auch sein Augenmerk mehr auf die Geschichte hingelenkt."

[1]) Siehe oben S. 33ff. u. 57.

[2]) Athenäum III, 1, S. 8; Minor II, S. 291.

[3]) Minor II, S. 239.

Digitized by Google

Die Universalgeschichte ist ihm die Geschichte der Menschheit, und die Geschichte der Menschheit ist ihm identisch mit der Geschichte der Bildung, unter der er wie früher die Evolution des menschlichen Geistes in intellektueller, ästhetischer, politischer, moralischer und religiöser Hinsicht versteht[1]). Die einzelnen Inhalte der Bildung durchdringen einander und verschmelzen zu einem einheitlichen Ganzen, in dem aber die intellektuellen und ästhetischen Elemente das Übergewicht behaupten und dem Ganzen Ton und Farbe verleihen. Die Künste und Wissenschaften stehen ihm infolgedessen obenan in der Bildungsgeschichte der Menschheit; sie beanspruchen das wärmste Interesse und die treueste Pflege, und ihre Fortschritte auf der Entwicklungsbahn der Menschheit verdienen das höchste Lob. Aus solcher Gedankenkombination heraus verstehen wir das oft zitierte und häufig angegriffene Athenäumsfragment von der französischen Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister[2]): „Die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben. Selbst in unsern dürftigen Kulturgeschichten, die meistens einer mit fortlaufendem Kommentar begleiteten Variantensammlung, wozu der Text verloren ging, gleichen, spielt manches kleine Buch, von dem die lärmende Menge zu seiner Zeit nicht viel Notiz nahm, eine größere Rolle als alles, was diese trieb.“ Die Schöpfung eines philosophischen Werkes und die Dichtung eines Romans stellt er mithin in Parallele mit dem erschütternden politisch-sozialen Ereignis der großen französischen Revolution, eine Bevorzugung der intellektuellen und ästhetischen Kultur gegenüber der politischen sozialen Entwicklung, die uns unberechtigt erscheint. Mannigfache Angriffe erfolgten, und deshalb fühlt er sich veranlaßt, in dem Aufsatz „Über die Unverständlichkeit“ auf das Fragment zurückzukommen[3]) und ausdrücklich hervorzuheben, daß er die Kunst für „den Kern der Menschheit“ und die französische Revolution für „eine vortreffliche Allegorie auf das System des transzendentalen Idealismus“ halte, und daß diese Auffassung eine von seinen „äußerst subjektiven Ansichten“ sei[4]).

[1]) Siehe oben S. 37 ff.

[2]) Minor II, S. 236. Das Fragment ist in dem Aufsatz über die Unverständlichkeit im Athenäum III, 2, S. 340 f. wieder abgedruckt worden. (Minor II, S. 389.)

[3]) Athenäum III, 2, S. 335 ff.; Minor II, S. 386 ff.

[4]) Athenäum III, 2, S. 341; Minor II, S. 389.

Digitized by Google

Eine sachliche Begründung seiner Auffassung aber gibt er nicht. Darüber geht er mit dem Hinweis auf seine „äußerst subjektiven Ansichten" hinweg. Eine derartige Begründung von Überzeugungen hängt mit der erkenntnistheoretischen Grundlage seiner Anschauungen zusammen. Er huldigt im Prinzip dem Subjektivismus. Gehen wir kurz auf die Gedankenkomplexe ein, welche in diesem Prinzip wurzeln: Die Vernunft im Menschen ist zwar in allen dieselbe; aber sie äußert sich in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise, wie eben jeder Mensch seine eigene Natur hat[1]). Diese geistige Eigenart, das Individuelle im Menschen, ist das „Menschlichste, das Ursprünglichste, das Heiligste" in ihm. Darin dokumentiert sich „der eigene Sinn, die eigene Kraft und der eigene Wille des Menschen"[2]). Allerdings gibt es viele Menschen, in denen die geistige Eigenart ihres Innern übertönt wird von den gewöhnlichen Daseinsbedingungen des Lebens; in ihnen ist nichts kräftig, treffend und groß, sie gehören zu der großen Masse, innerhalb welcher sich der häusliche Mensch nach der Herde bildet, „wo er eben gefüttert wird". „Wenn er reif wird, so pflanzt er sich an, und tut Verzicht auf den törichten Wunsch, sich frei zu bewegen, bis er endlich versteinert, wo er denn oft noch auf seine alten Tage als Karikatur in bunte Farben zu spielen anfängt." Ähnlich ist es mit dem bürgerlichen Menschen; auch er wird, wenn auch nicht ohne Mühe, zur „Maschine gezimmert und gedrechselt", um schließlich eine „Zahl in der politischen Summe" zu bedeuten. Wie die einzelnen, so die Masse. Sie nähren sich, heiraten, zeugen Kinder, werden alt und hinterlassen Kinder, die wieder ebenso leben und ebensolche Kinder hinterlassen, und so ins Unendliche fort."[3]) Außerhalb der großen Masse stehen einige hervorragende Menschen, in denen das wahre Wesen des menschlichen Lebens hervortritt, welches in „der Ganzheit,

---

[1]) Athenäum III, 1, S. 58; Minor II, S. 338. Vergl. auch Athenäum III, 1, S. 98 u. Minor II, S. 360.

[2]) Athenäum II, 1, S. 8; Minor II, S. 321. Bezüglich der Frauen sagt er im Brief „Über die Philosophie. An Dorothea": „Ich kann das auch nicht mißbilligen" — gemeint ist Dorotheas Gleichgültigkeit gegen das gewöhnliche Treiben der Menge —, „da es ja gar nicht Dein Beruf ist, Dich um die Welt zu bekümmern. Selig, wer sich nicht in das Gewühl zu mischen braucht und in der Stille auf die Gesänge seines Geistes horchen darf!" (Athenäum II, 1, S. 13.)

[3]) Athenäum II, 1, S. 16f.; Minor II, S. 325. Auf der folgenden Seite nennt er solchen Menschen „eine vernünftige Auster", die nur „auf einem Punkte klebt". Sie haben nichts vom „Weltgeiste der Philosophie und der Poesie".

Digitized by Google

Vollständigkeit und freier Tätigkeit aller Kräfte" besteht[1]). In ihnen wirkt das Wesen des Geistes, das sich in der Selbstbestimmung bekundet und in den Gedanken sich betätigt[2]). „Alles Denken ist ein Divinieren."[3]) Er rechnet sich zu den hervorragenden Menschen, in welchen sich das Wesen des Geistes offenbart, und weil eben das Denken in solchen Menschen, mithin auch in ihm, ein Divinieren ist, so erachtet er es nicht für notwendig, seine Auffassung über das Verhältnis der französischen Revolution zu Goethes Meister und Fichtes Wissenschaftslehre näher zu begründen, sondern für ausreichend, sie mit dem Hinweis auf „seine äußerst subjektiven Ansichten" zu motivieren.

Er hält fest an der Überzeugung, daß der Gang der Bildung „bestimmt und festen Gesetzen unterworfen ist" und in steter Vervollkommnung weiterschreitet[4]). Er beschränkt aber diese Behauptung auf die Bildung, wie sie in den Künsten und Wissenschaften in die Erscheinung tritt[5]). Ausdrücklich weist er der Sittlichkeit als ein besonderes Gebiet der menschlichen Wirksamkeit eine Ausnahmestellung in der Menschheitsbildung an und betrachtet sie nicht mehr wie früher als ein der intellektuellen und der ästhetischen Bildung analoges Gebiet der Gesamtbildung. Die Sittlichkeit der einzelnen Menschen wie des ganzen Geschlechts ist dem Spiel des Zufalls unterworfen, „weil sie unmittelbar von der Willkür abhängt". Im Gebiet der Sittlichkeit heißt es überall: „Nichts oder alles. Da ist in jedem Augenblicke von neuem die Frage von Sein oder Nichtsein. Ein Blitz der Willkür kann hier für die Ewigkeit entscheiden und, wie es kommt, ganze Massen unsers Lebens vernichten, als ob sie nie gewesen wären und nie wiederkehren sollten, oder eine neue Welt ans Licht rufen." Auf Grund solcher Ansicht kann von einer kontinuierlichen Entwicklungsreihe der sittlichen Bildung in aufeinanderfolgenden Stufen nicht die Rede sein. Wohl aber soll die Sittlichkeit eingegliedert werden in das Ganze der Bildung; wenn sie durch eine „Schöpfung aus nichts" entspringt, muß man den Augenblick ergreifen und, was er gibt, in Kunst und Wissenschaft ver-

[1]) Athenäum II, 1, S. 18; Minor II, S. 326.

[2]) Athenäum III, 1, S. 98; Minor II, S. 359.

[3]) Athenäum III, 1, S. 105; Minor II, 363. Indem er diese Überzeugung in Beziehung zu der Arbeit des Historikers setzt, kommt er zu der Meinung, wie er sie im Athenäumsfragment 80 zum Ausdruck bringt: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet." (Minor II, S. 215.)

[4]) Athenäum II, 1, S. 27; Minor II, S. 331 u. 240 (Athenäumsfragment 227). Siehe oben S. 45 f.

[5]) Athenäum II, 1, S. 27; Minor II, S. 331.

Digitized by Google

wandeln. Dadurch hält man das Sittliche, die Tugend, fest und bildet für die Ewigkeit[1]). Mit diesen Gedanken über das Verhältnis der Sittlichkeit zu den Künsten und Wissenschaften überwindet er die Schwierigkeit, welche sich noch in der vorigen Periode der Erkenntnis des gesetzmäßigen Ablaufs der Geschichte der Menschheit entgegenstellte. Die Schwierigkeit sah er damals besonders in der großen Divergenz in dem Grade der intellektuellen und moralischen Bildung[2]). Da er nun die moralische Bildung nicht mehr als unter dem gesetzmäßigen Ablauf der Geschichte stehend betrachtet, kann auch die Divergenz in dem Grade der intellektuellen und moralischen Bildung kein Hindernis in der bezeichneten Erkenntnis mehr sein. Die sonst auftretende Regellosigkeit in der Geschichte der Menschheit erklärt er als Schein und behauptet, daß sie „durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären der Natur, die hier alle zusammentreffen und ineinandergreifen", entständen[3]).

In dem historischen Ablauf der Bildung, wie er in den Künsten und Wissenschaften hervortritt, kann „keine Stufe übersprungen werden, die jetzige hängt ebenso notwendig mit der vorigen und folgenden zusammen"[4]). Also auch hier Gedanken, die uns schon in der vorigen Periode entgegengetreten waren[5]) und mit der oben charakterisierten Einschränkung wiedergegeben werden. Er beharrt auch bei der Überzeugung, daß die stufenmäßige Entwicklung der alten Geschichte sich in dem natürlichen Kreislauf der Bildung vollzogen habe und die der modernen Geschichte sich in den Bahnen steigender Vervollkommnung bewege[6]), und erklärt jetzt ausdrücklich, daß „die steigende Vervollkommnung und der natürliche Kreislauf der Bildung nicht etwa eine gutmütige Hoffnung oder ein wissenschaftlicher Glaubenssatz, den man notwendig voraussetzen dürfe, um nur nicht gar alles vernünftige Denken aufgeben zu müssen", sondern eine „reine Tatsache" sei.

Über die Grenze zwischen der alten Geschichte nach dem System des natürlichen Kreislaufes und der neuen Geschichte nach dem System der unendlichen Vervollkommnung hat er sich bereits in dem Manuskript „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer" 1795 eingehend ausgesprochen[7]). Er hat damals die Meinung ver-

[1]) Athenäum II, 1, S. 27f.; Minor II, S. 331.
[2]) Siehe oben S. 42f.
[3]) Minor II, S. 240. (Fragment 227.)
[4]) Athenäum II, 1, S. 27; Minor II, S. 331.
[5]) Siehe oben S. 42.
[6]) Siehe oben S. 46ff.
[7]) Kürschner, Bd. 143, S. 261f. Siehe oben S. 47f.

Digitized by Google

treten, daß das alte und neue System sich am deutlichsten da scheiden, wo an die Stelle nationaler Religionen eine universelle trat, die sich darin bekundet habe, daß Sitten und Staat den Ideen der reinen Vernunft gemäß eingerichtet worden seien. Jetzt hat er seine Ansicht darüber modifiziert; in den Athenäumsfragmenten heißt es: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.“[1]) Bei einem Vergleich der Ansicht von früher mit der Ansicht von jetzt finden wir, daß die Meinung aus der archäologischen Zeit die Grundlage für die Anschauung, wie sie in dem Athenäumsfragment vorliegt, bietet. An die Stelle der „universellen Religion“, deren Wesen ihm damals unklar, verschwommen und ohne erkennbare konkrete Unterlage vorschwebte, tritt die spezifisch christliche Religion, wie er sagt: „der Christianismus“, weil dieser nach seiner Meinung den Ansprüchen auf Universalität Genüge leiste, insofern er „allen alles sein“ und „für jede Stufe der sittlichen Kultur vom Halbtier bis zum Weisen auf angemessene Art sorgen“ wolle, was von keiner andern Religion behauptet werden könne[2]). Dadurch erhält seine an den Vernunftkultus des Rationalismus erinnernde Religionsauffassung aus der archäologischen Zeit einen konkreten Inhalt, und das Zentrum dieses Inhaltes, nämlich die Entstehung und das Wachstum des Reiches Gottes, wird ihm zum Kriterium für die Frage: Wo beginnt die neue Geschichte, und welche Geschehnisse gehören ihr an?

Die Spekulation über Religion hat demnach eine Wandlung in seiner geschichtsphilosophischen Ideenwelt, wenn auch nur in einem nebensächlichen Gebiete, hervorgerufen, und diese ist von symptomatischer Bedeutung, weil die später erfolgte Wandlung in den Grundlagen und Hauptteilen des Gesamtgebäudes seiner geschichtsphilosophischen Theorie durch religiöse Erwägungen veranlaßt worden ist. Die religiösen Keime, welche nachmals solch große Umwälzung seiner geschichtsphilosophischen Gedankenkomplexe in Bewegung setzen sollten, senkten sich zum Teil schon jetzt in sein Geistesleben ein, entfalteten sich allmählich und fingen an zu rütteln an den auf dem Boden des Studiums der antiken Griechenkultur entstandenen Ansichten und Überzeugungen Friedrich Schlegels aus der archäologischen Zeit seiner geistigen Entwicklung und damit also an den Grundlagen, auf denen seine geschichtsphilosophische Ideenwelt

---

[1]) Minor II, S. 239. (Athenäumsfragment 222.)

[2]) Charakteristiken und Kritiken, Bd. I, S. 59f.; Minor II, S. 106.

Digitized by Google

erwachsen war und in denen sie bisher ihre Begründung gefunden hatte.

Zunächst wollen wir die Keime seiner religiösen Gedankenwelt in seinen literarischen Erzeugnissen aufsuchen und gleichzeitig ihre Entwicklung kurz skizzieren. Schon in der vorigen Periode haben ihn religiöse Erwägungen und theologische Studien interessiert. Das lassen der Briefwechsel mit seinem Bruder[1]) und die Beziehung der Geschichte auf die Universalreligion in dem Manuskript „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“[2]) erkennen; aber die kurzen Andeutungen darin genügen nicht, einen Einblick in den Inhalt seiner damaligen religiösen Anschauungen zu gewähren. Erst in der „Rezension der vier ersten Bände des philosophischen Journals“, herausgegeben von Niethammer[3]), in der Abhandlung „Über Lessing“[4]) und in den Athenäumsfragmenten[5]) hat er sich etwas deutlicher über seine religiösen Gedankenkomplexe ausgesprochen. Die Religion ist ihm ein „Produkt der Freiheit“. Was nicht Produkt der Freiheit ist, verdient nicht, Religion genannt zu werden. Er getraut sich, den Satz zu behaupten: „Je freier, je religiöser“[6]). Diese Gedanken wiederholt er in den Fragmenten[7]). Die Religion soll demnach ein subjektives und individuelles Gepräge tragen. Sie scheint ihm „mehr eine beneidenswerte Belohnung als ein pflichtmäßiges Hilfsmittel der Tugend“, demnach ein Anhang der Sittlichkeit zu sein[8]). Damit wird ihr die Selbständigkeit im Rahmen der Bildung abgesprochen. In den Fragmenten bezeichnet er sie als „ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung“[9]). Da sie abhängig von der Sittlichkeit ist, und diese der unendlich fortschreitenden historischen Entwicklung unterworfen ist, so ist das auch bei ihr der Fall, und zwar derart, daß einer jeden Stufe der sittlichen Entwicklung der Menschheit eine Stufe der religiösen Bildung entspricht[10]). Die Religion soll

---

[1]) Walzel, Schlegelbriefe Nr. 23, S. 82 u. Nr. 35, S. 125.

[2]) Siehe oben S. 48.

[3]) Allgemeine Literaturzeitung 1797, Nr. 90, S. 718 ff.; Nr. 91, S. 721 ff. und Nr. 92, S. 729 ff. Charakteristiken und Kritiken, Bd. 1, S. 47 ff; Minor II, S. 100 ff.

[4]) Lyceum der schönen Künste 1797, S. 76 ff.; Charakteristiken und Kritiken, Bd. 1, S. 170 ff.; Minor II, S. 140 ff.

[5]) Athenäum I, 2, S. 3 ff.; Minor II, S. 203 ff.

[6]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 57; Minor II, S. 105.

[7]) Minor II, S. 241. Fragment Nr. 233.

[8]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 57; Minor II, S. 105.

[9]) Minor II, S. 241, Nr. 233.

[10]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 59; Minor II, S. 106.

Digitized by Google

ein universelles Gepräge tragen. Der Christianismus kommt dieser Forderung nach, und darin besteht eine seiner charakteristischen Eigenschaften, und gerade diese wesentliche Eigenschaft macht die christliche Religion „vorzüglicher als andere Religionen, welche ihren Ansprüchen auf Universalität nicht Genüge leisten konnten“[1]). Die Universalität der christlichen Religion besteht darin, daß sie „allen alles sein“ will und „für jede Stufe der sittlichen Kultur vom Halbtier bis zum Weisen“ auf angemessene Art zu sorgen imstande ist . Außer der Universalität fordert er von der Religion Liberalität. Lessing ist ihm noch nicht liberal genug, weil er in seinem Nathan „eine, wenn auch nicht förmliche, doch ganz bestimmte Religionsart, die freilich voll Adel, Einfalt und Freiheit“ sei, als Ideal positiv aufgestellt habe; es bleibe zweifelhaft, ob Lessing von dem Vorurteil einer herrschenden Religion freigesprochen werden könne, ob er den großen Satz seiner Philosophie, daß für jede Bildungsstufe der Menschheit eine eigene Religion gehöre, „auch auf Individuen angewandt und ausgedehnt, und die Notwendigkeit unendlich vieler Religionen eingesehen“ habe[2]). Fassen wir seine Forderungen zusammen, so will er eine Religion haben, die subjektiv, individuell, entwicklungs- und anpassungsfähig, universell und liberal ist. Was er uns sagt ist eigentlich an keiner Stelle eine Erklärung, in der eine Bestimmung über das Wesen der Religion enthalten wäre, überall gibt er nur allgemein gehaltene Umschreibungen. Das ist auch da der Fall, wo er das Wesen des Christentums streift und den Katholizismus und den Protestantismus gegenüberstellt; in den Fragmenten wirft er die Frage auf: „Was verstehen Sie unter Christentum?“ und gibt die Antwort: „Was die Christen als Christen seit achtzehn Jahrhunderten machen oder machen wollen. Der Christianismus scheint mir ein Faktum zu sein. Aber ein erst angefangenes Faktum, das also nicht in einem System historisch dargestellt, sondern nur durch divinatorische Kritik charakterisiert werden kann.“[3]) Das ist eine Antwort und ist auch keine Antwort auf die Frage. Den Katholizismus nennt er das naive, und den Protestantismus das sentimentale Christentum[4]). Offenbar wendet er hier die Kategorien seiner Kunsttheorie auf die Religion an, ohne jedoch dadurch eine Klärung bringen zu können. Der Mangel seiner Ausführungen über die Reli-

[1]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 59f.; Minor II, S. 106.

[2]) Charakteristiken und Kritiken I, S. 217; Minor II, S. 162f.

[3]) Minor II, S. 238f., Nr. 221.

[4]) Ebenda: S. 240, Nr. 231. Auch bei Windischmann, Fr. Schlegels philosophische Vorlesungen heißt es Bd. II, S. 420: „Der Katholizismus ist naives Christentum. Der Protestantismus sentimentales.“

Digitized by Google

gion liegt darin, daß ihm sowohl die religiöse Stimmung als auch das religiöse Bewußtsein fehlen. Was er in den genannten Schriften bietet, ist nur ein Philosophieren und Reflektieren über religiöse Fragen, keineswegs aber die Religion selbst. In eine neue Phase treten seine religiösen Ansichten in dem Briefe „Über die Philosophie. An Dorethea“[1]). Hören wir daraus einige Gedanken. Die Religion hat ihre Quelle und ihre Voraussetzung in der Innerlichkeit des Gemütslebens und in der stillen Regsamkeit alles Dichtens und Trachtens[2]) und äußert sich, „wenn man göttlich denkt, und dichtet, und lebt, wenn man voll von Gott ist; wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist; wenn man nichts mehr um der Pflicht, sondern alles aus Liebe tut, bloß weil man es will, und wenn man es nur darum will, weil es Gott sagt, nämlich Gott in uns“[3]). Aber man kann auch einem Menschen, der nur für den Staat oder für seinen Stand lebt, der kein Interesse für Kunst und Wissenschaften hat, dem die eigene Quelle reiner Begeisterung in seinem Innern fehlt, die Religion nicht absprechen. Ihm kann „die Liebe der Freiheit, besonders aber das Gefühl der Ehre und der Pflichten seines Standes eine Art Religion sein, und einigen Ersatz geben, sein kaltes Gemüt spärlich erwärmen, daß wenigstens ein Funken vom ewigen Feuer des Prometheus unter der Asche verborgen bleibe, zur Erinnerung oder zur Hoffnung besserer Zeiten“[4]). Er ist demnach weit davon entfernt, das für Religion zu halten, was man im gewöhnlichen Sinn des Wortes damit meint[5]). Man darf einem Menschen z. B. nicht die Religion absprechen wollen, weil er vielleicht auf die Frage, ob er an Gott glaube, keine Antwort geben könnte, oder weil ihm die Untersuchung, ob es einen Gott gäbe oder drei, nicht mehr als ein uninteressantes Gedankenspiel sein würde[6]). Die Religion ist ihm „die Musik aller Sphären der allgemeinen Bildung“[7]), und in ihr wird jedes Gefühl „nicht zur lauten Vergötterung, aber zur stillen Anbetung“. In diesem Sinne bezeichnet er die Religion wie er sie meint, als die „ursprüngliche innerliche“[8]). Eine besondere Veranlagung für die „ursprüngliche innerliche Religion“ ist bei den Frauen vorhanden;

[1]) Athenäum II, 1, S. 1ff.; Minor II, S. 317ff.
[2]) Ebenda: S. 11, bzw. 322.
[3]) Ebenda: S. 14, bzw. 324.
[4]) Athenäum II, 1, S. 6.
[5]) Ebenda: S. 14.
[6]) Ebenda: S. 12.
[7]) Ebenda: S. 15.
[8]) Ebenda: S. 12.

Digitized by Google

sie ist begründet in der besonderen Natur und der besondern Lebensart des weiblichen Organismus[1]). „Darum sollen die Frauen mit ganzer Seele und ganzem Gemüte nach dem Unendlichen und Heiligen streben, nichts so sorgfältig ausbilden, als den Sinn und die Fähigkeit dafür; und mit keiner Liebhaberei sollte es ihnen so ernst sein wie mit der Religion."[2]) Die Religion ist die wahre Tugend und Glückseligkeit der Frauen. Das Mittel, wodurch sie zur Religion gelangen, ist die Philosophie. Deshalb sollen die Frauen Philosophie treiben[3]). Die Männer sollen durch die Poesie zur Religion geführt werden[4]).

Liegt auch noch manche Unklarheit in all den stilistisch abgefeilten, rhetorisch schönen und phantastisch überschwenglichen Äußerungen über die Religion in dem Briefe „Über die Philosophie", so steht doch das eine fest, daß in seinen Ansichten über die Religion das Verhältnis derselben zur Sittlichkeit im besondern und zur Bildung im allgemeinen gegenüber seiner Meinung in der Rezension des Niethammerschen Journals und den Athenäumsfragmenten ein ganz anderes geworden ist. Damals erschien die Religion als „Belohnung" der Sittlichkeit, als „Supplement", „Surrogat" der Bildung; jetzt ist sie unabhängig von der Sittlichkeit und nimmt im Bereiche der Bildung, insofern sie als die Verinnerlichung der Bildung als die Übertragung derselben auf das Gefühlsleben aufzufassen ist[5]), eine zentrale Stellung und damit eine große Bedeutung ein; aber das Menschliche im Menschen steht ihm doch noch höher als das Göttliche im Menschen[6]). Auch weist er ausdrücklich hin auf „die Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller natürlichen Dinge und die Menschlichkeit der Götter"[7]), und bei seinen Erwägungen über die Weiterentwicklung der Religion scheint ihm die Modernisierung „der menschenvergötternden Religion der menschlichen Griechen" die zweckmäßige Form zu sein[8]).

Die bedeutungsvolle Stellung, welche Schlegel nach dem Briefe über die Philosophie der Religion im Reiche der Bildung anweist, gewinnt an Festigkeit und Dauer in seinem Geistesleben durch die mystische Stimmung, in welche er sich allmählich hineinlebt und

[1]) Athenäum, II. 1, S. 6f.
[2]) Ebenda: S. 7.
[3]) Ebenda: S. 2 u. 22.
[4]) Ebenda: S. 22.
[5]) Vergl. auch Haym, Die romantische Schule S. 483.
[6]) Athenäum II, 1, S. 11.
[7]) Ebenda: S. 35.
[8]) Ebenda: S. 14.

Digitized by Google

die in den „Ideen“[1]) des Athenäums ihren unzweideutigen Ausdruck findet. Die Neigung zur Mystik keimt bereits in dem „Brief über die Philosophie“ hervor[2]), in seinem Nachdenken über die religiösen Probleme, welches durch den Verkehr mit Schleiermacher und dessen „Reden über die Religion“[3]) und den Fichteschen Atheismusstreit[4]) neu entfacht wurde, erhält sie neue Nahrung und führt ihn schließlich in eine so hochgradige mystische Stimmung hinein, in der er sich eins fühlt mit Hardenbergs Geist. Aus solcher Stimmung heraus sind die „Ideen“ geboren[5]). In ihnen spiegelt sich das Halbdunkel, die geheimnisvolle Dämmerung, das Unbestimmte, was der Mystik im allgemeinen anhaftet, wider. Die Religion ist ihm „die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element zur Philosophie, Moral und Poesie“[6]); sie ist nicht bloß „ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das erste und höchste, das schlechthin Ursprüngliche“[7]); sie ist „die zentripetale und zentrifugale Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet“[8]); sie ist die Beziehung des Menschen aufs Unendliche, „nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit“[9]). Die Sphären, die Formen, in denen sie sich äußert, sind Poesie und Philosophie[10]). Von der Moral ist die Religion unabhängig; vielmehr ist die Moral der Religion untergeordnet; beide sind sich „symmetrisch entgegengesetzt wie Poesie und Philosophie“. Da es aber keinen Dualismus ohne Primat gibt,

---

[1]) Athenäum III, 1, S. 4ff.

[2]) Athenäum II, 1, S. 3. Vergl. auch Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, S. 121 (Brief vom 20. Sept. 1799).

[3]) Eine Art Rezension darüber hat Fr. Schlegel im Athenäum (II, 2, S. 285ff.) unter der Überschrift „Notizen“ verfaßt. Vergl. Walzel, Schlegelbriefe 125 u. 126.

[4]) Fr. Schlegel beabsichtigte, eine Broschüre zu schreiben, in der er für Fichte einzutreten gedachte. Aus der Broschüre wurde nichts. Siehe Walzel, Schlegelbriefe 134, 137 u. 143. Einige Gedanken der beabsichtigten Broschüre finden wir bei Windischmann, Fr. Schlegels philosophische Vorlesungen, unter dem Abschnitt „Für Fichte“ (Bd. II, S. 423ff.). Vergl. auch „Ideen“ Nr. 105: „Fichte also soll die Religion angegriffen haben? — Wenn das Interesse am Übersinnlichen das Wesen der Religion ist, so ist seine ganze Lehre Religion in Form der Philosophie.“ (Athen. S. 22.)

[5]) Friedrich Schlegel, Europa, 1. Bd., S. 52.

[6]) Athenäum III, 1, S. 4f., Nr. 4.

[7]) Ebenda: S. 6, Nr. 14.

[8]) Ebenda: S. 9, Nr. 31.

[9]) Ebenda: S. 17, Nr. 81.

[10]) Ebenda: S. 12, Nr. 46.

Digitized by Google

so muß der Primat entweder der Moral oder der Religion zukommen. Er kommt der Religion zu[1]). Die Bedeutung der Religion in ihrer Stellung zur Moral und ihrer Beziehung zur Bildung ist in Hinsicht auf den „Brief über die Philosophie" noch gestiegen; die Religion ist nicht nur unabhängig von der Moral, sondern dieser übergeordnet, sie hat nicht nur eine zentrale Bedeutung für die Bildung des Gefühlslebens im Menschen, sondern ist „die allbelebende Weltseele der Bildung". Sie verleiht der Bildung das Gepräge und nimmt von nun ab in der „Bildung" die Position und Funktion ein, welche ehedem in der archäologischen Zeit der „Freiheit" zukamen. Wie findet sich Schlegel mit solcher Modifikation ab, die doch rüttelt an den Grundfesten des damaligen Begriffes der „Bildung"?[2]) Er setzt einfach an die Stelle der „Freiheit" die Religion und identifiziert Freiheit und Religion, sagt er doch: „Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht, und dadurch wird er unsterblich."[3]) Die Bedeutung, welche die Religion jetzt in seiner Weltanschauung einnimmt, läßt ihn „eine große Auferstehung der Religion, eine allgemeine Metamorphose" erhoffen[4]). Mögen auch die einzelnen Gedanken über die Religion in den „Ideen" noch so unklar, noch so verschwommen, noch so phantastisch sein und in ihrem Zusammenhang sogar im Widerspruch stehen, so liegt doch schon in der Tatsache ein großer Entwicklungsfortschritt seiner religiösen Gedankenwelt, daß die einzelnen Ansichten nicht mehr das Ergebnis zufälliger Phantasie, willkürlicher Reflexion oder beabsichtigter Kritik, wobei das Gemüt wenig oder gar nicht mitzusprechen hatte, sind, sondern dem gemeinsamen Boden einer mystischen Stimmung entstammen, in der sein Inneres von der Erhabenheit der Religion ergriffen ist. Dieser Umstand war es, der die Religion auf seinem weiteren Lebensgange zu der Macht gelangen ließ, die ihn bewegen sollte, seine Konfession zu ändern und in den Schoß der katholischen Kirche zu flüchten, um dort einen sichern Hort und festen Stützpunkt für sein weiteres Streben und Wirken zu suchen[5]). Dieser Umstand war es auch, der an die Stelle des auf dem Boden des Studiums der griechischen Kultur entstandenen Menschheitsideals und des Kultus der Menschenvergötterung das Sehnen der Menschen nach dem verlorenen Ebenbilde Gottes und

[1]) Athenäum III, 1, S. 16, Nr. 67 u. 73. Vergl. auch S. 23.

[2]) Siehe oben S. 37 ff.

[3]) Athenäum III, 1, S. 8, Nr. 29.

[4]) Ebenda: S. 13, Nr. 50.

[5]) Windischmann, Friedr. Schlegels philosophische Vorlesungen II, S. 452 f.

Digitized by Google

den Kultus der Verherrlichung des Katholizismus stellte. Und das alles im Zusammenhang bedeutete die Änderung seiner Weltanschauung, und im Rahmen der veränderten Weltanschauung vollzog sich die Änderung seiner geschichtsphilosophischen Gedankenkreise, die in ihrem letzten Ergebnis in den Vorlesungen: „Über Philosophie der Geschichte" von 1828 vorliegen.

Er schließt die Ideen mit einer Art Widmung an den Geist Hardenbergs unter der Überschrift: „An Novalis."[1])

„Nicht auf der Grenze schwebst du, sondern in deinem Geiste haben sich Poesie und Philosophie innig durchdrungen. Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit. Was du gedacht hast, denke ich, was ich gedacht, wirst du denken, oder hast es schon gedacht. Es gibt Mißverständnisse, die das höchste Einverständnis nur bestätigen. Allen Künstlern gehört jede Lehre vom ewigen Orient. Dich nenne ich statt aller andern."

In diesem Stimmungsbild orakelt er vom ewigen Orient, und damit schlägt er eine Saite an, welche schon einige Male leise getönt hatte[2]) und in der folgenden Periode seines Lebens in vollen Akkorden das wissenschaftliche Forschen seines rastlos strebenden Geistes beherrschen und die mystische Stimmung seines empfindsamen Gemütes erhöhen sollte.

[1]) Athenäum III, 1, S. 33.
[2]) Athenäum II, 2, S. 297.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie in der Zeit der Pariser und Kölner Vorlesungen.

Waren bereits in der Athenäumszeit die Ergebnisse der Umwandlung seiner philosophischen und ästhetischen Ideenwelt auch auf dem Gebiete geschichtsphilosophischer Gedankenkreise deutlich hervorgetreten, so sollte dies in der nächstfolgenden Periode seines literarischen Wirkens, die wir kurz als die Zeit seiner Pariser und Kölner Vorlesungen bezeichnen wollen, zumal die Wandlung seiner philosophischen Anschauungen überhaupt weitere Fortschritte machte, noch mehr der Fall sein. Die mystische Stimmung, die ihn am Ende der vorigen Periode beherrscht und sein Geistesleben wesentlich beeinflußt hatte, nahm an Intensität zu, veranlaßte ihn nunmehr zu einem beharrlichen und umfassenden Studium der orientalischen Literatur und Philosophie, trieb ihn, sich noch mehr mit den religiösen Problemen zu beschäftigen als vorher, und bestimmte ihn, sich mit den philosophischen Richtungen und Systemen der Vergangenheit und Gegenwart auseinanderzusetzen. Er mußte sich abfinden mit den konfessionellen Gegensätzen der christlichen Kirche und den verschiedenen Weltanschauungen, wie sie in der Philosophie bisher hervorgetreten und begründet worden waren, und verwoben mit der Stellungnahme zu den ihn bewegenden Fragen der Religion und der Philosophie im allgemeinen, zum Teil seine Meinung begründend, zum Teil aus ihr folgernd, treten uns die Gedanken entgegen, welche die Weiterentwicklung seiner geschichtsphilosophischen Ideenwelt erkennen lassen.

Schon in der archäologischen Periode und der Athenäumszeit seiner literarischen Wirksamkeit ist er überzeugt von der Tatsächlichkeit und Notwendigkeit, dem Werte und der Bedeutung des Werdens im Dasein überhaupt und im Menschheitsleben im besondern. Wie ein festes Glaubensdogma, an dem nicht gerüttelt werden darf, durchzieht die Überzeugung: Es muß ein Werden geben, sein Denken

Digitized by Google

und Streben, beherrscht es und gibt ihm Inhalt und Richtung[1]); aber zu einer theoretischen Abklärung solcher Überzeugung, insonderheit zu einer Abgrenzung der Kategorie des Werdens von den übrigen Kategorien seines philosophischen Gedankengebäudes gelangt er erst in der Zeit der Pariser und Kölner Vorlesungen. Versuchen wir, zunächst seine Theorie des Werdens kurz darzustellen und sodann nachzuweisen, welche Folgerungen sich aus der aufgestellten Theorie des Werdens für seine geschichtsphilosophische Gedankenwelt ergeben. Dabei sollen insonderheit seine Abhandlungen in der von ihm redigierten Zeitschrift „Europa“[2]) und die auf Veranlassung seiner Kölner Freunde Boisserée in Paris und Köln gehaltenen und von E. J. H. Windischmann gesammelten und 1836 und 1837 herausgegebenen philosophischen Vorlesungen[3]) berücksichtigt werden.

Mit Nachdruck bekennt er sich als einen Vertreter der Idealphilosophie, charakterisiert selbige und sucht sie andern philosophischen Systemen gegenüber als das einzig richtige zu begründen[4]). Die größte Schwierigkeit aller Philosophie sieht er darin, das Problem der Verbindung des „Endlichen“ und „Unendlichen“ mit Evidenz zu lösen, mit andern Worten, „das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen“[5]). Das Werden bildet das vermittelnde Prinzip zwischen diesen so ganz verschiedenen und getrennten Welten[6]). Diejenige Philosophie, welche das Prinzip eines beharrlichen, unveränderlichen Seins anerkennt, kann weder die Verbindung von dem Unendlichen und Endlichen, noch den Übergang von dem einen zu dem andern erklären; denn eine Verbindung von dem unendlichen Sein und dem endlichen Sein ist schlechthin undenkbar[7]). Verwandelt sich das unendliche Sein in ein endliches Sein oder umgekehrt, so könnte von der Beharrlichkeit des Seins nicht mehr die Rede sein, so wäre überhaupt ein Widerspruch im Wesen des Seins vorhanden[8]). Jede Philosophie, welche das Prinzip des unveränderlichen Seins anerkennt, muß sich für das eine oder das andere, für das Unendliche oder für das Endliche erklären und das entgegengesetzte

---

[1]) Siehe oben S. 20ff., 27ff., 61f. u. 65ff.

[2]) Friedr. Schlegel, „Europa“, eine Zeitschrift, 1. Bd. 1803, 2. Bd. 1803

[3]) E. J. H. Windischmann, Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, 1. Bd. 1836, 2. Bd. 1837.

[4]) Windischmann, Friedrich Schlegels Vorlesungen, 1. Bd., S. 108ff. und 211ff.

[5]) Windischmann a. a. O. 1. Bd., S. 108.

[6]) Ebenda: S. 111.

[7]) Ebenda: S. 109.

[8]) Ebenda: S. 109.

Digitized by Google

von den beiden verwerfen[1]). Der Empirismus erachtet das endliche Sein allein als real, zuverlässig und gewiß und leugnet dementsprechend die Realität des unendlichen Seins; der Intellektualismus findet in dem unendlichen Sein die einzig wahre vollkommene Realität und sieht das endliche Sein als vorübergehenden, wechselnden, leeren Schein an[2]). Beide Ansichten gehen von der Annahme einer Substanz, hier einer geistigen, dort einer materiellen, aus und sind, da sie das Prinzip des unveränderlichen Seins zur Grundlage ihrer erkenntnistheoretischen Überzeugung haben, nicht imstande, das Problem des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen zu lösen und demnach die Verbindung des Endlichen und Unendlichen begreiflich zu machen[3]). Ganz anders steht es mit den Argumenten des Idealismus. Er hebt den Begriff der Substanz auf und entfernt ihn aus seiner Erkenntnistheorie[4]). Er hält das Geistige allein für wirklich und wahrhaft real und leugnet Dasein und Realität von Körper und Materie, indem er sie für bloßen Schein und Irrtum erklärt[5]). Das Wesen des Geistigen ist nicht als unveränderliche, beharrliche Substanz aufzufassen; es besteht vielmehr in der „Freiheit, Tätigkeit, lebendigen Beweglichkeit“[6]). Somit ist die Tätigkeit, das Werden, der charakteristische Grundbegriff des Idealismus[7]), und in dem „ewigen Werden“, der „ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter den stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt“, findet er die höchste Realität[8]).

Entfernt man aus dem durch die Annahme eines ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins hervorgerufenen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins und setzt an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Werdens, so ist nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen denkbar möglich, sondern es zeigt sich sogar, daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Maße nach verschieden sind[9]). „Ein werdendes Unendliche ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in

[1]) Windischmann a. a. O. I, S. 109.
[2]) Ebenda: S. 109f.
[3]) Ebenda: S. 110.
[4]) Ebenda: S. 112 u. 212.
[5]) Ebenda: S. 211.
[6]) Ebenda: S. 211.
[7]) Ebenda: S. 113.
[8]) Ebenda: S. 112.
[9]) Ebenda: S. 111.

Digitized by Google

ihm eine ewige, bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Tätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält."[1]) Bereits die Betrachtung der innern und äußern Eigenschaften eines tierischen oder pflanzlichen Organismus, wenn man ihn in einer höheren philosophischen Bedeutung auffaßt, zeigt die große Mannigfaltigkeit des Lebens, auch des kleinsten Tieres, auch der kleinsten Pflanze in so hohem Grade und so weitem Umfange, daß kein Naturforscher imstande ist, sie vollkommen darzustellen. Durch die Mannigfaltigkeit des Lebens in dem Endlichen wird das Endliche im Innern in sich immer unendlich, weil es eine unendliche Fülle von Leben in sich schließt[2]). In solcher Auffassung gibt es eigentlich gar kein Endliches, und demnach kann eigentlich auch gar nicht von einem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen die Rede sein, sondern nur von einem Verhältnis zweier Unendlichkeiten[3]).

Aber wie steht es mit der Realität des Unendlichen? Ist diese wirklich vorhanden oder ist sie nur das Ergebnis des reflektierenden und phantasierenden Menschengeistes? Unter der Idee des Unendlichen ist der Zusammenschluß der „unendlichen Einheit" und der „unendlichen Fülle", mit andern Worten der „Begriff der Gottheit" zu verstehen[4]). Die Idee des Unendlichen, also der Begriff der Gottheit, kann weder durch die Vernunft noch durch sinnliche Wahrnehmungen und Erfahrung erzeugt werden[5]). Sie ist das Ergebnis übernatürlicher Erkenntnisquellen, nämlich der Offenbarung[6]). Die Lehre der Religion, die Tradition und Geschichte bestätigen durch ihr Zeugnis, „daß der wahre Begriff des göttlichen Wesens dem Menschen unmittelbar von diesem selbst mitgeteilt worden sei"[7]). Demnach ist die übernatürliche Offenbarung die sichere Quelle der Gewißheit. Sieht man in der Offenbarung die Quelle der Gewißheit, so lassen sich die Mißverständnisse und irrtümlichen Auffassungen der bisherigen Philosophie natürlich erklären, nämlich als mißverstandene Offenbarung[8]), so ist z. B. das uralte System der Emanation als falsche, irrige Auslegung und Anwendung des durch

[1]) Windischmann I, S. 111.
[2]) Ebenda: I, S. 111 u. II, S. 112.
[3]) Ebenda: II, S. 111.
[4]) Windischmann a. a. O. I, S. 210 u. II, S. 225 u. 200.
[5]) Ebenda: I, S. 209 u. 479.
[6]) Ebenda: I, S. 210 u. 479.
[7]) Ebenda: I, S. 210.
[8]) Ebenda: I, S. 211 u. 479 und II, S. 225.

Digitized by Google

Offenbarung erhaltenen, richtigen Begriffes des Unendlichen aufzufassen[1]).

Auf Grund der Offenbarung ist die Realität des Unendlichen als gewiß und wirklich anzunehmen. Durch die Idee des Werdens wird der Gegensatz, die Ungereimtheit des Endlichen und Unendlichen gehoben und das Endliche als eine besondere Form des Unendlichen erkannt. Die Annahme des Werdens bietet die einzige Möglichkeit, Natur, Menschheit und Gottheit zu verstehen, und bildet das einzige Mittel, die geoffenbarte Wahrheit zu begreifen. Es ist infolgedessen schlechthin notwendig[2]).

Fragen wir nun nach den Gesetzen, denen das Werden unterworfen ist, nach denen es sich vollzieht. Doch vorher ist eine Vorfrage zu beantworten: Kann die Theorie des philosophischen Idealismus, welche die Unmöglichkeit absoluter Ruhe, eines sich gleichbleibenden Seins und die Notwendigkeit nie stillstehenden Werdens zur Voraussetzung hat, eine Gesetzmäßigkeit, in deren Wesen doch die Voraussetzung eines unwandelbaren, ewig sich gleich bleibenden Etwas liegt, anerkennen? Eine solche Gesetzmäßigkeit kann und will sie nicht anerkennen, ihr ist eben alles flüssig und beweglich und demnach auch das, was sie Gesetze nennt. Absolute, ewig geltende Gesetze gibt es für sie nicht; die Gesetze sind relativ und „müssen bei der endlichen Vollendung der Weltentwicklung weggeräumt und aufgelöst werden“[3]). Die höchsten allgemeinen Normen sind die beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle[4]). Von ihnen als Urquellen aller Wesen, Erscheinungen und Begriffe, sowie des letzten Zieles alles Strebens, Denkens und Tuns sind alle Daseinsgesetze abgeleitet worden[5]). Die Gesetze sind demnach etwas Untergeordnetes, etwas Abgeleitetes[6]). Sie sind als genetische Gesetze zu bezeichnen, weil alles, worauf sie sich beziehen, tätig, lebendig, in Bewegung begriffen und wirksam ist und weil sie Geltung haben für das erste Entstehen, das allmähliche Entwickeln, das gestalten- und formenreiche Sichändern und das schließliche Zurückkehren zum Ursprung von allem, was im Dasein der Welt

---

[1]) Windischmann a. a. O. I, S. 211 u. 479. Näheres über Schlegels Auffassung der Offenbarung als Quelle der Gewißheit siehe in Windischmann a. a. O. II, S. 222 ff.

[2]) Ebenda: I, S. 117.

[3]) Ebenda: II, S. 199. Vergl. auch II, S. 121 u. 215.

[4]) Ebenda: I, S. 120.

[5]) Ebenda: I, S. 120. Vergl. auch Bd. II, S. 196.

[6]) Ebenda: II, S. 199.

Digitized by Google

ein Ganzes oder einen Teil, und wenn er noch so klein ist, bildet[1]).

Vornehmlich sind zwei genetische Gesetze des Werdens zu unterscheiden; das eine ist das „Gesetz des Kreislaufes“[2]) und das andere das „Gesetz des Überspringens in das Gegenteil“[3]). Das erste allgemeine Gesetz des Werdens betrifft „das Ganze, auch dasjenige Wesen, was in und für sich selbst besteht und vollendet ist“; es gilt für den Himmelskörper ebensogut wie für das kleinste Atom, für die Entwicklung ganzer Nationen, Geschlechter und Zeitalter wie für die einzelnen Gedanken einzelner Geister[4]). In jedem als Ganzes im Dasein existierenden Wesen ist lebendige Kraft, die nicht ruhig und untätig verharren kann, sondern ihrer Natur nach sich stets bewegen und verändern muß, wirksam. Von ihrem ersten Keime und Anfange an sucht sich die in dem betreffenden Wesen innewohnende Kraft zu entwickeln, auszudehnen, zu verändern, zu wachsen, zu steigen, solange dies geschehen kann. „Ist aber endlich die Möglichkeit des Wachsens und Steigens erschöpft, hat die Kraft der Entwicklung und Ausdehnung einen äußersten Grad erreicht, über den sie nicht hinauszugehen vermag, so bleibt alsdann nichts mehr übrig, als daß ein solches Wesen, insofern es in sich geschlossen und vollendet ist und nicht in ein andres übergehen kann, in seinen eigenen Anfang und Ursprung zurückkehre.“[5]) Der Zustand nach dieser Rückkehr ist jedoch dem des ersten Anfangs nicht gleich, weil sich die Kraft durch die Tätigkeit auf den verschiedenen Stadien der Entwicklung und Bildung, die sie durchlaufen hat, verändert und modifiziert hat, und weil sie infolgedessen „vermehrt und bereichert“ zurückkommt. Beginnt dann das Wesen von dem gleichen Anfangspunkt wie das erstemal einen zweiten Entwicklungsweg oder besser Entwicklungskreis, so wird es „in einem weit gebildetern, reichern, mannigfaltigern Zustande unter einer von der ersten ursprünglichen gar sehr verschiedenen Form und Gestalt“ geschehen können und müssen[6]), und so, mit neuen Kräften und Tätigkeiten ausgerüstet, wird es auf diesem zweiten Entwicklungsweg einen höheren Grad von Bildung notwendig erreichen müssen. Denkt man sich auf den zweiten Kreislauf einen dritten folgend und so fort, so ist es einleuchtend, daß mit diesen Kreisläufen „eine ewig fortschreitende,

[1]) Windischmann a. a. O. I, S. 115 f.
[2]) Ebenda: I, S. 118 u. II, S. 215 f.
[3]) Ebenda: I, S. 119.
[4]) Ebenda: I, S. 117 u. 118.
[5]) Ebenda: I, S. 117. Vergl. auch II, S. 120.
[6]) Ebenda: I, S. 118 u. II, S. 218.

Digitized by Google

immer höher steigende Bildung und Vollendung“ natürlich verbunden ist[1]). Das zweite allgemeine Gesetz des Werdens bezieht sich auf alles dasjenige im Dasein, was selbst kein für sich bestehendes Ganze bildet, sondern nur als Teil eines Ganzen existiert[2]). Da derartige Teilwesen als Stücke und Teile eines größeren Ganzen kein für sich selbst bestehendes und in sich geschlossenes Dasein haben, können sie auch keinen Anfang und Ursprung für sich allein genommen haben; es muß vielmehr der Keim ihres Entstehens in dem Ganzen, zu dem sie gehören und in dem sie als Glieder enthalten sind, gesucht werden. Demnach können sie, in denen ebenso wie in den für sich geschlossenen, ein Ganzes bildenden Wesen die Notwendigkeit der Bewegung ein ruhiges Verharren ausschließt und ein Sichentwickeln, Streben, Sichbewegen, Verändern, Wachsen und Steigen hervorruft, nicht in einen Anfang zurückkehren, also nicht dem Gesetz des ewigen Kreislaufes unterstellt sein[3]). Erreicht in derartigen Teilwesen die Tätigkeit in ihrer Entwicklung den äußersten Grad, so muß sie, weil sie weder ruhig beharren noch in ihren Anfang zurückkehren kann, in das Gegenteil überspringen[4]). Tradition, Geschichte, Natur- und Geistesleben bestätigen durch viele Beispiele, daß diese Folgerung zutreffend ist. Diese Folgerung gilt „für die innere und äußere Welt, überall, wo einzelne Tätigkeiten oder einseitige Richtungen sich offenbaren“. Man kann sie kurz bezeichnen als das „Gesetz des Überspringens in das Gegenteil“[5]). Durch das Gesetz des ewigen Kreislaufes wird mehr „die stille, allmähliche, harmonisch fortschreitende Entwicklung und Bildung der Natur und des Geistes“ begründet; in dem Gesetz des Überspringens in das Gegenteil hingegen ist „die Quelle jener großen Revolutionen“ zu suchen, „die mit überraschender, erschütternder Gewalt dem Entwicklungsgange der physischen und moralischen Welt einen plötzlichen Umschwung geben, die ursprüngliche Gestalt der Dinge von Grund auf umkehren und verwandeln und ganz neue Formen und Zeiten herbeiführen“[6]). Diese beiden Gesetze des Werdens gelten für die Weltentwicklung im allgemeinen sowie für die Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins und die Geschichte des menschlichen Geschlechts im besondern[7]). In Hinsicht auf ihre Geltung für das

[1]) Windischmann a. a. O. I, S. 118.
[2]) Ebenda: I, S. 118. Vergl. auch II, S. 120.
[3]) Ebenda: I, S. 118f.
[4]) Ebenda: I, S. 119.
[5]) Ebenda: I, S. 120. Vergl. auch II, S. 120 u. 216.
[6]) Ebenda: I, S. 119.
[7]) Ebenda: II, S. 218.

Digitized by Google

menschliche Bewußtsein sei erwähnt, daß das zweite Gesetz auf die Leidenschaften als Einzelheiten anwendbar ist und das erste Gesetz sich auf die Einbildungskraft als auf eine Kraft, die etwas Ganzes ist, bezieht[1]). In der Geschichte der Menschheit haben sie das Eigentümliche, daß hier beide Gesetze, sowohl das für die Einzelheiten als auch das für das Ganze, miteinander verschmolzen gelten. Das kommt daher, weil der Mensch sowohl eine Einzelheit als eine Allgemeinheit ist[2]).

Abstrahiert von allem Inhalt gibt es drei verschiedene Formen des Werdens: 1. das gesetzmäßig auf bestimmte Art wachsende, in steigender Progression zunehmende, 2. das unendlich langsame und 3. das unendlich schnelle Werden. Das erstere läßt sich nur denken in Anwendung auf ein Ganzes, das in keiner abhängigen Beziehung zu einem andern Ganzen steht; das unendlich langsame Werden erhält seine Eigenart durch Hemmungen. Die Hemmungen können aber nur der Entwicklung von Einzelheiten entgegentreten, da Einzelheiten in Abhängigkeit voneinander stehen und sich gegenseitig zu binden und anzuhalten imstande sind; „auf das Ganze läßt sich dieses Werden nicht anwenden, wer sollte das Ganze anhalten?“ Das unendlich schnelle Werden bekundet sich in dem Augenblick, in dem ein in sich geschlossenes Ganze in seinen Anfang auf Grund des ersten allgemeinen Gesetzes des Werdens, des Gesetzes des ewigen Kreislaufes, zurückschnellt, oder in welchem ein Glied des Ganzen unter dem Einfluß des zweiten allgemeinen Gesetzes des Werdens, des Gesetzes des Überspringens in das Gegenteil, blitzschnell in das Gegenteil hinüberzuckt[3]).

Der Grundbegriff des Werdens ist der Begriff der Entwicklung[4]). Alles, das Weltall als Ganzes und alle seine Teile, mithin auch die Menschheit im ganzen wie der einzelne Mensch als Glied der gesamten Menschheit, bilden nichts Ruhendes, ewig Seiendes; ihrem Wesen nach sind sie in jedem Zeitpunkt in der Entwicklung begriffen, und das ist der Fall, weil sie ihr Wesen haben von dem, was sie hervorgebracht, erzeugt hat, und das ist das „Weltich“. Das Weltich kann nur als ein lebendiges, werdendes gedacht, muß im Leben und Werden ergriffen werden[5]).

Die Welt entwickelt sich in mehreren aufeinanderfolgenden

---

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 216.

[2]) Ebenda: II, S. 218.

[3]) Die Gedanken über die 3 Arten des Werdens siehe Windischmann a. a. O. II, S. 119f.

[4]) Windischmann a. a. O. II, S. 119.

[5]) Ebenda: II, S. 111.

Digitized by Google

Stufen[1]). Eine derselben wird von dem Menschen eingenommen[2]). Weil die Entwicklung der Welt mit allem, was darinnen ist, vom Welt-ich ausgeht und die Welt ein Ganzes ist, so muß sie zurückkehren zu ihrem Ausgang. Auf der höchsten Stufe der Entwicklung muß sich das irdische Element auflösen und „in eine höhere Form übergehen, in die Freiheit des höheren Elements zurückkehren"[3]). Auf den Menschen ist bei diesem Streben sehr mitgerechnet. „Er ist nicht abgesondert von der Welt, sondern greift lebendig in dieselbe ein und kann durch sein Tun und Wirken ihre Zwecke kräftig befördern."[4]) Die Kraft, in die Welt einzuwirken, die Welt mit zu vollenden, kommt weniger dem einzelnen Menschen als vielmehr der Menschheit im ganzen zu[5]).

Der Mensch nimmt in der Reihe der irdischen Produktionen die höchste Stelle ein. Ursprünglich wohnen jeder irdischen Produktion zwei Triebe bei, der „Trieb der Selbsterhaltung" und der „Trieb der Absonderung", mit andern Worten: „die Individualität und die Entwicklung". „Obgleich der Trieb der Selbstheit" — es ist damit der Trieb der Selbsterhaltung gemeint — „als ein mit der Beharrlichkeit verbundener ursprünglich dem irdischen Element beiwohnt, so ist er doch nicht absolut ewig, er ist nur das Negative, die wesentliche Unvollkommenheit des irdischen Elements, so daß bei steigender Entwicklung er immer mehr und mehr sich verliert und am Ende sich ganz auflöst und vernichtet." Der Trieb der Entwicklung wächst immer mit der Entwicklung selbst, und je mehr er dadurch an Macht gewinnt, desto mehr modifiziert und bändigt er den „Trieb der Selbstheit". Der Trieb der Entwicklung bekundet sich darin, daß er bestrebt ist, das irdische Element anzuregen, seine Form zu verlassen und in eine andere überzugehen. In dem Menschen, dem höchsten Gipfel der irdischen Organisationen, wird der Entwicklungstrieb des irdischen Elements so erhöht, daß die Sehnsucht zur Rückkehr in die freie Welt entsteht. Dadurch wird der Mensch ein Organon, befähigt, die Auflösung des irdischen Elements in das höhere Element zu bewirken und die göttliche Freiheit herbeizuführen. Dieses Ziel zu erreichen, muß die Aufgabe des irdischen Elements sein; denn es war ausgegangen von der göttlichen Freiheit und muß auf Grund des allgemeinen Gesetzes

---

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 143 u. 144, 205 f., 212.
[2]) Ebenda: II, S. 201 u. 206.
[3]) Ebenda: II, S. 201.
[4]) Ebenda: II, S. 201. „Europa", 1. Stck., S. 39 f.
[5]) Ebenda: II, S. 201 f.

Digitized by Google

des ewigen Kreislaufes dahin zurückkehren[1]), und darin liegt auch zugleich der Zweck des Menschen und sein Wesen.

Die Rückkehr der Menschheit in die göttliche Freiheit ist möglich auf Grund der Tatsache, daß die Welt eine werdende ist. Wäre die Welt keine werdende, sondern eine vollendete, so könnte in ihr nichts verändert, nichts hervorgebracht werden, und dann wäre auch die Rückkehr der Menschheit in die göttliche Freiheit nicht möglich[2]). Soll das Ziel erreicht werden, so müssen die Menschen dem Triebe nach Rückkehr in die höhere Welt, der in ihnen liegt, die höchste Bildung und Kraft zu geben suchen. Der Mensch, welcher das nicht tut, bleibt „in Unvollkommenheit befangen", „in Körperlichkeit und Starrheit, in Irrtum und Finsternis vergraben"; er sinkt in die Stufe der Tierheit zurück[3]). Demnach liegt in dem Menschen bezüglich der Rückkehr zur Freiheit eine doppelte Möglichkeit: entweder er erhebt sich in seinem Dichten und Denken, in seinem Tun und Handeln zu „dem Göttlichen, Unendlichen", oder er sinkt zurück in „die Beschränktheit und Unvollkommenheit des toten, kalten, irdischen Elements". Diese doppelte Richtung seiner Tätigkeit ist möglich; er kann entscheiden, welche einzuschlagen er gewillt ist[4]). Entscheidet er sich in seinem Denken und Handeln im Sinne des Triebes nach Rückkehr in die höhere Welt, so trägt er mit bei zur Vollendung der Welt, so nimmt er teil an der göttlichen Freiheit. Indessen ist bei der Lösung der Aufgabe, durch menschliches Tun und Wirken die Zwecke der Welt kräftig zu fördern und ihre Entwicklung zu vollenden, weniger auf die Wirksamkeit des Menschen als einzelnen, als vielmehr auf die der Menschheit in ihrer Gesamtheit gerechnet, wie dies schon weiter oben angedeutet wurde. Daraus folgt, daß die Menschen im Dienste der Weltvollendung, im Dienste der Rückkehr in die höhere Welt, in die göttliche Freiheit, in die ewige Einheit die Schranken der hemmenden Persönlichkeit überwinden, sich in Gemeinschaft und Liebe zusammenschließen und innerhalb der Gemeinschaft in selbstloser Hingebung an die Menschheit und ihre Zwecke wirken müssen[5]).

Die Bedeutung des Werdens für die Entstehung und Entwicklung

---

[1]) Die Gedanken über das Verhältnis der Triebe des irdischen Elements und das Erwachen der Sehnsucht nach Freiheit siehe Windischmann II, S. 195 u. 183f.

[2]) Windischmann a. a. O. II, S. 201.

[3]) Ebenda: II, S. 204.

[4]) Ebenda: II, S. 205.

[5]) Ebenda: II, S. 201f.

Digitized by Google

der Welt, die notwendige Voraussetzung desselben für die Möglichkeit realisierbarer Freiheit des Menschen, überhaupt die Tatsache, daß in allem Dasein der Werdeprozeß statthat, bedingen, daß jede Wissenschaft das Werden zum Gegenstand haben, mit andern Worten, daß alle Wissenschaft Geschichte sein muß[1]). Wie es nur ein Werden gibt, so nur eine Geschichte[2]). „Die Geschichte ist die allgemein verständlichste, natürlichste, objektivste Erkenntnis."[3]) Sie hat die Aufgabe, die Reihen von Entwicklungen für alle Einzelheiten anzugeben[4]). Insofern sich die historischen Einzelheiten auf die irdischen Produktionen des Werdens mit Ausnahme des Menschen beziehen, bezeichnet man die Geschichte als Geschichte der Natur, insofern sie das Werden der Menschheit betreffen als Geschichte der Menschheit oder kurzhin als Geschichte[5]).

Welche Aufgabe fällt der Philosophie in Hinsicht auf die Geschichte zu? Sie hat zu untersuchen, wie die Gesetzmäßigkeit in der Geschichte bestehe, festzustellen, welche Gesetze für die Geschichte Geltung haben, darzustellen, wie sich die in der Geschichte geltenden Gesetze zur Freiheit der Menschen verhalten, anzugeben, welches die Grenzpunkte der Geschichte sind, mit andern Worten: wo sie ihren Anfang genommen hat und wo sie ihr Ende finden wird, und überhaupt begreiflich zu machen, was sich a priori für die Geschichte bestimmen läßt[6]).

Für die Geschichte gelten dieselben allgemeinen Gesetze des Werdens wie für die Weltentwicklung überhaupt, also das Gesetz des ewigen Kreislaufes und das Gesetz des Überspringens in das Gegenteil[7]). „Das Eigentümliche in der Geschichte scheint darin zu liegen, daß hier beide Gesetze, sowohl das für die Einzelheiten als für das Ganze miteinander verschmolzen gelten."[8]) In seiner Anwendung auf die Geschichte der Menschheit bewirkt das Gesetz des Überspringens in das Gegenteil, daß die einzelnen Entwicklungen Gegensätze bilden und dadurch in Epochen und Perioden zerfallen; das Gesetz des ewigen Kreislaufes lenkt den Werdegang der Menschheit derart, daß sie nach einer langen Reihe von Entwicklungen

---

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 214.

[2]) Ebenda: II, S. 108 u. 214. Vergl. oben S. 66ff.

[3]) Ebenda: II, S. 215.

[4]) Ebenda: II, S. 206.

[5]) Ebenda: II, S. 124, 214 u. 215. Vergl. Friedrich Schlegel, Europa, 1. Bd., S. 44, 48, 50f.

[6]) Ebenda: II, S. 206, 215, 216, 218.

[7]) Ebenda: II, S. 215f. u. 218.

[8]) Ebenda: II, S. 218.

Digitized by Google

„endlich wieder in ihren Anfang zurückkehrt“[1]). Das Gesetz des ewigen Kreislaufes steht in Widerspruch mit der Theorie der Progressivität und Perfektibilität. Deswegen ist diese Theorie auf die Geschichte nicht anwendbar, und alle Versuche, die fortschreitende Entwicklung und Perfektibilität als das Grundgesetz der Geschichte aufzustellen, sind als irrig zu bezeichnen[2]).

Bei der Untersuchung über das Problem, wie sich die in der Geschichte geltenden Gesetze zu der Freiheit der Menschheit verhalten, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Gesetzmäßigkeit die Freiheit nicht ausschließt, da es keine absoluten Gesetze gibt, die Gesetze etwas Abgeleitetes, der Freiheit Untergeordnetes sind. Je weiter die Entwicklung fortschreitet, je mehr modifiziert sich die Gesetzmäßigkeit, je näher die Weltentwicklung ihrem höchsten Ziele rückt, je mehr verlieren die für selbige geltenden Gesetze an Einfluß, und bei der Erreichung des Zieles fallen sie endlich ganz weg[3]). Dazu kommt, daß der Mensch außer der Menschheit auch noch etwas für sich selbst ist. Was der Mensch als Glied der Gesamtheit in der Welt wirkt, was er beiträgt „zur Vollendung der Welt“, ist sein „äußeres Wirken“, was er aber tut, insofern er etwas für sich selbst ist und was nicht äußerlich erkennbar hervortritt, indem er bei solchem Tun „in eine ganz andere Welt hinüberstrebt“, ist seine „innere Tätigkeit“. Seine „innere Tätigkeit“ ist an die Gesetze der irdischen Entwicklung, mithin an die Gesetze der Geschichte überhaupt nicht gebunden. Dagegen ist sein „äußeres Wirken“ im großen und ganzen den Gesetzen der Geschichte unterworfen, doch mit der Einschränkung, daß auch hierin die Freiheit statthat. „Dies wird am klarsten, wenn wir auf jene Erscheinungen aus der Geschichte des Menschen und seines Geistes sehen, die uns am nächsten liegen und am bekanntesten sind. Jedes Geisteswerk trägt den Charakter seiner Zeit. Der einzelne kann nie sein Zeitalter ganz verleugnen, doch kann er sich über dasselbe erheben, ist an den Gang seiner Zeit nicht mit unabänderlicher Notwendigkeit gebunden, und so muß es auch sein, da es eine schlechte Freiheit wäre, wenn man nicht selbst die Kraft hätte, sie sich zu verschaffen. Im ganzen ist also die Freiheit des Menschen neben den allgemeinen Gesetzen der Geschichte gesichert, indem sie für den einzelnen nicht absolut gelten[4]).

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 218.

[2]) Ebenda: II, S. 212 u. 218. In den beiden vorhergehenden Perioden hatte er die entgegengesetzte Ansicht von der Lehre der Progressivität und Perfektibilität in Hinsicht auf die Geschichte. Siehe oben S. 42 ff. u. 77 f.

[3]) Ebenda: II, S. 215. Vergl. oben S. 90 f.

[4]) Ebenda: II, S. 219. Vergl. auch II, S. 202.

Digitized by Google

In der Untersuchung über die Beziehung der Philosophie zur Geschichte kommt außer den bisher in Betracht gezogenen Gesichtspunkten noch die Frage nach Anfang und Ende der Geschichte zur Beantwortung. Die Geschichte selbst kann weder über ihren Anfang noch ihr Ende befriedigenden Aufschluß geben; „Erfahrungen — Tatsachen — Denkmäler reichen nicht bis an den Anfang der Geschichte, und Schlüsse, Vermutungen aus Tatsachen gehören der Form nach nicht mehr in die Geschichte," welche es doch lediglich mit Tatsachen zu tun hat, und zwar mit Tatsachen, die bis in die Gegenwart hineinführen, nicht aber mit solchen, die erst in der Zukunft in Erscheinung treten werden[1]).

„Der Anfang der Geschichte verliert sich überall in tiefes geheimnisvolles Dunkel" und führt zurück in die Mythologie und Tradition. Da alle Mythologie und Tradition mit der Offenbarung beginnt, so ist auch der Schluß gerechtfertigt, daß die Geschichte mit der Offenbarung ihren Anfang nimmt. Es ist jedoch zwischen Offenbarung und Offenbarung zu unterscheiden und aller Wahrscheinlichkeit nach eine zweifache Art der Offenbarung anzunehmen: „Mitteilung der Vernunft" und „Mitteilung der Begeisterung". Die erste Art der Offenbarung, also die Mitteilung der Vernunft, „entsteht durch das Einwirken des Erdgeistes[2]) auf die körperliche Organisation, es ist in dieser die größte Disposition zum Geiste vorhanden, und damit er sich vollkommen entwickle bedarf es nur eines leisen Anhauches des Erdgeistes. Man kann wohl sagen, die Vernunft entstehe in dem Menschen durch den Anstoß einer anregenden Gottheit und pflanze sich nachher epidemisch fort." Zu der Idee der Gottheit, auf der alles Höhere im Menschen beruht, kann die Vernunft sich nicht erheben. Durch sie kann man wohl den Erdgeist, nicht aber den lebendigen Gott selbst, den himmlischen Vater und Herrscher erkennen. Das wird ermöglicht durch die zweite Art der Offenbarung. Diese besteht in der Mitteilung der Begeisterung, beruht auf der positiven Idee des Unendlichen oder der Gottheit, ist der Anfang alles Höheren im Menschen, zeigt ihm das Wesen der Gottheit und erzeugt die Mythologie und die Tradition. Doch nicht allen einzelnen Menschen, nicht allen Stämmen, nicht allen Nationen wird die Mitteilung der Begeisterung zuteil; was den göttlichen Geist bestimmte, sich nur gewissen Menschen, Stäm-

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 219.

[2]) Vergl. Windischmann a. a. O. II, S. 220: „Die Erde überhaupt ist eine zweifach zusammengesetzte Kraft: aus Erdseele und Erdgeist. Der vernünftige Mensch ist eine Hervorbringung beider Kräfte, der Erdseele als der gebärenden, und des Erdgeistes als der anregenden Kraft."

Digitized by Google

men und Nationen zu offenbaren, können wir Menschen nicht ergründen. Vielleicht waren es die vorzüglichen sittlichen Eigenschaften derselben, welche sie dafür geeignet machten, wie man auch annehmen darf, daß die organischen Vorzüge des Menschen vor den Tieren selbigen für die Mitteilung der Vernunft prädestinierten. Mit dem Faktum der doppelten Offenbarung nimmt die Geschichte ihren Anfang, und da dieses Faktum ein übernatürliches ist, ist auch der Anfang der Geschichte übernatürlich. Verfolgt man die Fäden der historischen Überlieferung rückwärts laufend bis in die Mythologie und Tradition hinein, so wird man viele, wenn auch durch Mißverständnisse verdunkelte und entstellte Spuren entdecken, welche auf jene älteste Offenbarung hinweisen. Bilden auch derartige Spuren keinen Beweis für die philosophische Wahrheit der oben dargestellten Bestimmung des Anfangs der Menschheitsgeschichte, so liefern sie doch die Betätigung derselben[1]). Wenn aber die Offenbarung eine so große Bedeutung für den Anfang der Geschichte wie für ihre Weiterentwicklung hat, so folgt daraus, daß die Aufgabe der Philosophie der Geschichte auch darin bestehen müsse, die Offenbarung zu deuten.

In der Bestimmung des Anfanges der Geschichte liegt auch zugleich der Aufschluß über das Ende derselben, und zwar auf Grund des „Gesetzes vom ewigen Kreislauf". Ist das Gesetz richtig, so ist mit dem Anfang der Geschichte auch schon ihr Ende gefunden. „Ist der Anfang mystisch und übernatürlich, so muß es auch das Ende sein." Mit der philosophisch begründeten Ansicht über das Ende der Geschichte läßt sich der religiöse Glaube an die Endigung der Menschheit in ein sichtbares Reich Gottes auf Erden widerspruchslos vereinen, so daß dieser Glaube philosophisch vollkommen richtig argumentiert erscheint; denn die Philosophie stellt ein übernatürliches, in mystisches Dunkel gehülltes Ende der Geschichte fest, und die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, sie in mystischer Ferne ahnend, ist nur in übernatürlicher Weise sich vollziehend denkbar. Wie die religiöse Idee eines sichtbaren Reiches Gottes auf Erden als des letzten Zustandes der Menschheitsentwicklung, so steht auch die religiöse Idee des Weltgerichts als die Voraussetzung für den Beginn des sichtbaren Reiches Gottes auf Erden in Einklang mit der philosophischen Begründung des Endes der Geschichte; denn auch sie kann nur in mystischer Ferne und durch übernatürliche Kräfte realisiert werden[2]).

---

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 219, 220, 222, 224, 225.

[2]) Ebenda: II, S. 226.

Digitized by Google

In mystischer Stimmung hat Friedrich Schlegel seine philosophischen Vorlesungen begonnen, und unter dem Einfluß der Vorliebe für Studien aus den Gebieten der orientalischen und christlichen Mystik[1]) sowie der damit in Verbindung stehenden Beschäftigung mit religiösen Problemen hat er sie zusammengearbeitet und vollendet, und da kann es uns nicht wundern, daß er bei der Durchführung des Entwicklungsgedankens einmal rückwärts bis in das mystische Dunkel der Vergangenheit vordringt und das andere Mal vorwärts bis in das ebenso problematische Dunkel der Zukunft eilt, hier wie dort bei seinen Phantasiegebilden den realen Boden sicher überlieferter Tatsachen und scharfen logischen Denkens unter den Füßen verlierend, und daß er einen Zusammenschluß seiner geschichtsphilosophischen Ideen mit seinen religiösen Überzeugungen anzubahnen sucht.

Seine religiösen Erwägungen konzentrierten sich um die Frage, welches System der christlichen Kirche das richtige wäre. Schon im Jahre 1804 bekannte er im vertraulichen Gespräch, „daß die einzig ewig bestehende Wahrheit in der katholischen Kirche und alle andern Systeme bloße Versuche seien, die dazu hinführen oder davon entfernen“[2]). „Die Zugaben zu Lessings Gedanken und Meinungen 1804“ und der Abschluß der philosophischen Vorlesungen lassen unzweideutig seine Vorliebe für die Organisation, Einrichtungen und Lehren der katholischen Kirche erkennen. Er hält die Lehren des Katholizismus für die wahrhaft christlichen und sucht die Richtigkeit seiner Meinung an verschiedenen Einzelheiten zu erweisen, z. B. an der Lehre von der Freiheit, der Messe, der Hierarchie, dem Priestertum[3]). In der katholischen Kirche allein erachtet er den ganzen unversehrten Schatz der Offenbarung, die die einzige Quelle der Gewißheit sei und die allein der Philosophie Zurechtweisung und Befriedigung gewähren könne, gewahrt[4]); in ihr glaubt er die Freiheit des Denkens und die Möglichkeit, sich individuell zur Religion zu bilden und darin von Stufe zu Stufe fortschreiten zu können, am besten gewährleistet, und Lebendigkeit, Fortschritt und Pflege

[1]) In jenen Jahren hat Fr. Schlegel mit großem Interesse und Bienenfleiß die orientalischen Studien fortgesetzt und ihre Ergebnisse im Jahre 1808 unter dem Titel „Über die Sprache und Weisheit der Indier“ herausgegeben. Seine Vorlesungen lassen unzweideutig eine große Vorliebe für Jakob Böhme erkennen. (Vergl. Windischmann a. a. O. I, S. 204ff. u. II, 455ff. und Friedr. Schlegel, Europa, 1. Bd., S. 48.

[2]) Windischmann a. a. O. II, S. 540.

[3]) Ebenda: II, S. 384, 386ff., 452, 453, 495.

[4]) Ebenda: II, S. 395, 497, 508, 539.

Digitized by Google

der Kunst zu erblicken[1]). Die protestantische Kirche zeige große Mängel, insonderheit verwerfe sie die Lehre von der Freiheit — die, wie wir oben gesehen, die Basis für alle philosophischen Spekulationen Friedrich Schlegels bildet — und zeige entweder Ruhe, die dem Tode gleiche (bei den Kalvinisten), oder ein ungezügeltes und verwildertes Leben (bei den deutschen Lutheranern)[2]). Nachdem er die philosophischen Vorlesungen beendet hatte, überlegte er noch still und selbständig zwei Jahre den schon früher in ihm aufgekeimten Wunsch, zur katholischen Kirche überzutreten, machte sich durch Unterricht mit dem ganzen Inhalt der katholischen Lehre bekannt und legte im April 1808 das katholische Glaubensbekenntnis ab. Er trat über unter dem Eindruck der Überzeugung, daß „die Religion das innerste Wesen des Menschen sei und daß sie allein allem übrigen die Vollendung gebe" und daß die katholische Lehre, abgesehen von einigen Mißbräuchen und äußerlichen Zufälligkeiten, das alte und ursprüngliche Christentum rein und treu bewahrt habe[3]), und diese Überzeugung wirkte als Ferment auf seine philosophischen Anschauungen im allgemeinen und seine geschichtsphilosophischen im besondern. Dadurch wurde der letzte Wandlungsprozeß seiner Geschichtsphilosophie eingeleitet. Erst in der folgenden Periode seines Lebens sollte selbiger zur Entwicklung gelangen und zu einem energischen Zusammenschluß der Gedanken in eine einheitliche Theorie führen.

Vergleichen wir nunmehr seine geschichtsphilosophische Gedankenwelt, wie er sie in der Zeit der Pariser und Kölner Vorlesungen zum Ausdruck gebracht hat, mit der der archäologischen Periode und der Athenäumszeit. Dabei wollen wir uns zunächst fragen, an welchen von den geschichtsphilosophischen Ideen er in allen drei Perioden festgehalten hat, und sodann, inwieweit in seiner geschichtsphilosophischen Auffassung eine wesentliche Änderung eingetreten ist.

a) An welchen geschichtsphilosophischen Ideen hat er in allen drei Perioden festgehalten?

1. Seine spiritualistische Weltanschauung trägt nach wie vor eine unverkennbare Hinneigung zum Monismus, und mit dem monisti-

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 452, 457, 394f.; Friedrich Schlegel, Europa, 1. Bd., S. 33.

[2]) Ebenda: II, S. 452 u. 457.

[3]) Über seinen Glaubenswechsel siehe Windischmann a. a. O. II, S. 540ff. Vergl. auch die Gedanken in der Rezension Fr. Schlegels über die „Geschichte der Religion Jesu Christi" von Fr. Leop. Grafen zu Stolberg in den Heidelberger Jahrbüchern, abgedruckt in Kürschner, Deutsche National-Literatur, Bd. 143, S. 340ff. Heidelb. Jahrbücher, 1. Jahrg., S. 266ff.

Digitized by Google

schen Element seiner Auffassung verbindet sich ein immanenter Dualismus.

Den immanenten Dualismus dokumentiert er in den philosophischen Vorlesungen durch seine Ansicht von dem Verlauf der Weltentwicklung; neben der Freiheit als Ausfluß des göttlichen Elements in der Welt hat auch die Abhängigkeit von einer Gesetzmäßigkeit als Ausfluß des irdischen Elementes in ihr Geltung; die Erde ist ihm zusammengesetzt aus zwei Kräften: „aus Erdseele und Erdgeist"; der Mensch entsteht durch die „Hervorbringung der Erdseele als der gebärenden und des Erdgeistes als der anregenden Kraft"; in ihm sieht er einen doppelten Trieb wirksam, den „Trieb der Selbstheit" — an anderer Stelle „Trieb der Selbsterhaltung" genannt — als Produkt des Irdischen und den „Trieb der Absonderung" als Produkt des Geistigen[1]). Die gesamte Weltentwicklung hat ein letztes Ziel: „Rückkehr in die unendliche Einheit", dahin, wo jeder Gegensatz aufgelöst und die Gebundenheit an Gesetze in „unendliche Freiheit" verwandelt ist[2]). Das Streben nach dem Ausgleich der Gegensätze ist ein Streben nach Überwindung des immanenten Dualismus, und dieses Streben entspringt dem innern Bedürfnis seines Denkens nach einem monistischen Zusammenschluß der einzelnen Elemente seiner Weltanschauung.

2. Er ist nach wie vor überzeugt von der Geltung und Bedeutung des Werdens in Natur und Menschenleben.

3. Er bleibt bei der Ansicht: Die grundlegende und allumfassende Wissenschaft ist die Geschichte.

4. Er sieht nach wie vor in der Disposition zur Freiheit die wesentliche Eigenart und in der Erreichung der Freiheit den wesentlichen Zweck der Menschheit.

5. Er hält unentwegt fest an der Überzeugung, daß die Menschheit ein in sich geschlossenes Individuum bildet.

Der Nachweis für die Richtigkeit der Behauptungen ad 2—5 ergibt sich aus der oben ausgeführten Darstellung, und zwar ad 2 S. 86ff., ad 3 S. 34ff., 65ff. und 95f., ad 4 S. 39ff. und 94f., ad 5 S. 34, 56f., 73, 94 und 95.

b) Inwieweit ist in seiner geschichtsphilosophischen Auffassung gegenüber dem Bestand in der Athenäumszeit eine wesentliche Änderung eingetreten?

In der archäologischen Periode schwebt ihm stets die Geschichte der Menschheit als ein in sich geschlossenes, isoliert dastehendes

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 199, 215, 121, 220, 195. Siehe oben S. 90ff., 94f.

[2]) Siehe oben S. 95f.

Digitized by Google

Ganzes vor, welches zwei große Teilgebiete umfaßte, die Geschichte der antiken Kultur, und zwar die der Griechen und Römer, und die Geschichte der europäischen Kultur, mit andern Worten: alte und neue Geschichte. In der Athenäumszeit hält er im wesentlichen an dieser Auffassung fest; in den philosophischen Vorlesungen jedoch erweitert er den Umfang der Menschheitsgeschichte durch Einbeziehung der orientalischen Kultur — es war das ein Ergebnis seiner orientalischen Studien —, und das vordem in seinem Geiste isoliert dastehende Ganze der Geschichte wird ihm ein Glied eines die Grenzen der Menschheitsgeschichte überschreitenden, die gesamte Weltentwicklung umfassenden Prozesses, in dem der Werdegang der Menschheit nur eine Stufe einnimmt. In den beiden früheren Perioden war ihm für den Ablauf des historischen Geschehens ein doppeltes Prinzip maßgebend: für die alte Geschichte das System des Kreislaufes und für die neue Geschichte das System der Perfektibilität. Jetzt erkennt er das System der Perfektibilität nicht mehr als geltendes Prinzip für die neue Geschichte an und betrachtet auch diese als unter dem System des Kreislaufes stehend, läßt jedoch die Kategorie „System des Kreislaufes“ fallen und setzt an deren Stelle den Begriff des „Gesetzes vom ewigen Kreislauf“. Das Gesetz vom ewigen Kreislauf steht in Widerspruch zu der Idee der Perfektibilität. Schlegel mußte sich, als er sich in der Entfaltung seiner Theorie vom Werden vor das Problem der Gesetzmäßigkeit des Werdens gestellt sah, für die Perfektibilität oder das Gesetz des ewigen Kreislaufes entscheiden. Ein Zweifel an der Gültigkeit der Perfektibilität in der Geschichte klingt bereits aus dem letzten Abschnitt der „Betrachtungen“ seiner „Reise nach Frankreich“ heraus. Hier heißt es: „Die ewige Vervollkommnung steht wohl dennoch fest; nur müssen wir uns das alles in etwas größeren Dimensionen auch der Zeit denken.“[1]) Aus den Worten: „steht wohl dennoch fest“ klingt der Zweifel deutlich vernehmbar hindurch. Woher mag wohl dieser erste Zweifel an der Gültigkeit der Perfektibilität in der Geschichte herrühren? Wir meinen, es ist die Folge der orientalischen Studien. Durch selbige ist der Horizont seines historischen Wissens bedeutend erweitert worden, und infolgedessen erblickte er die Universalgeschichte in einem weiteren Rahmen als vorher. In dem früheren engeren Rahmen bildete der Unterschied der alten — wozu er nur die griechische und römische Geschichte rechnete — und neuen Geschichte — umfassend die Geschichte der europäischen Kulturvölker seit Christi Geburt — ein wesentliches Objekt seiner geschichtsphilosophischen Erwägungen. Durch die Erweiterung seines histo-

[1]) Friedrich Schlegel, Europa, I, S. 40.

Digitized by Google

rischen Horizonts verliert der Unterschied der alten und neuen Geschichte als Objekt geschichtsphilosophischer Spekulation an ursprünglichem Reiz; ein anderes ähnliches Problem tritt an seine Stelle, nämlich das Problem des Unterschieds zwischen der orientalischen Geschichte und der europäischen Geschichte, unter welcher letzteren er den Zusammenschluß der Geschichte der Griechen, der Römer und der europäischen Völker nach Christi Geburt zu einer Einheit versteht. Hierdurch wird er veranlaßt, in den beiden Gebieten der Geschichte, der alten — die Geschichte der Griechen und Römer umfassend — und der neuen nach Ähnlichkeiten zu suchen, also da, wo er früher den Gegensatz konstruiert hatte. Daß sich tatsächlich seine Gedanken in solchen Bahnen bewegten, lassen die „Betrachtungen" in der „Reise nach Frankreich" erkennen[1]). Der Zweifel an der Gültigkeit der Idee der Perfektibilität in der Geschichte wird gleich im Anfang der „philosophischen Vorlesungen" durch die Aufstellung des „Gesetzes vom ewigen Kreislauf" vor das „Entweder — Oder" gestellt. Doch noch kann sich Schlegel nicht entschließen, die „Perfektibilität in der Geschichte" kurzerhand zu verwerfen. Seine ersten Ausführungen über das „Gesetz des ewigen Kreislaufes" muten uns an wie ein stiller, letzter Versuch, die Gültigkeit der Perfektibilität neben der des Kreislaufes zu retten, obwohl er den Ausdruck „Perfektibilität" vermeidet. Darin bringt er folgende Gedanken zum Ausdruck: Wenn die Bildung in ihrer Entwicklung an den Punkt gelangt, wo ein weiteres Wachsen und Steigen unmöglich ist, kehrt sie an den Anfangspunkt ihrer Laufbahn zurück. Der Zustand nach dieser Rückkehr ist jedoch dem des ersten Anfangs nicht gleich, weil sich die Kraft durch die Tätigkeit verändert, vermehrt und bereichert hat. Beginnt dann ein zweiter Entwicklungskreis, so wird er „in einem weit gebildeteren, reicheren" Ablauf vollzogen werden können als das erstemal, und demnach auch einen höhern Grad der Entwicklung erreichen. Denkt man sich auf dem zweiten Entwicklungskreis einen dritten, dem dritten einen vierten folgend und so fort, so ist es einleuchtend, daß mit diesen Kreisläufen die Perfektibilität in der Geschichte verbunden sein kann. In dem zweiten Teil seiner philosophischen Vorlesungen läßt er die Gedankenkombination zwischen Kreislauf und Perfektibilität in der Geschichte fallen und geht kurz mit der kategorischen Behauptung: „Die Lehre von der Progressivität und Perfektibilität ist bloß auf die Praxis anwendbar und keineswegs auf die Geschichte, wie man dies sehr irrig versucht hat. Eine fortschreitende Entwicklung und Perfek-

[1]) Friedrich Schlegel, Europa, I, S. 28ff.

Digitized by Google

tibilität paßt nicht auf die Geschichte, ist aber allgemein Methode der Praxis“[1]) darüber hinweg. Eine positive Begründung für die Behauptung, daß der Perfektibilität keine Geltung im Reiche der Geschichte zukomme, versucht er erst später — in seiner „Philosophie der Geschichte 1828“[2]) — zu geben.

Dem „Gesetz des ewigen Kreislaufes“ stellt er ein zweites allgemeines Gesetz der Geschichte zur Seite, das „Gesetz des Überspringens in das Gegenteil“. So erscheint an der Stelle des früheren Dualismus: „System des Kreislaufes“ und „System der Perfektibilität“ ein neuer Dualismus: „Gesetz des ewigen Kreislaufes“ und „Gesetz des Überspringens in das Gegenteil“, doch mit dem Unterschied, daß die beiden Grundgesetze der Geschichte nicht wie nach seiner frühern Auffassung Kreislauf und Perfektibilität nacheinander wirksam sind, sondern daß hier beide Gesetze ineinander verschmolzen gelten und sowohl für die alte als auch für die neue Geschichte maßgebend sind.

Hand in Hand mit der Wandlung seiner Ansicht über die Gesetzmäßigkeit der Geschichte vollzieht sich auch eine Wandlung seiner erkenntnistheoretischen Ansicht über die Quellen der menschlichen Erkenntnis im allgemeinen und mithin auch der geschichtsphilosophischen Erkenntnis im besondern. In der archäologischen Periode seines Lebens meint er, die Wissenschaft aus der Erfahrung und der Vernunft schöpfen zu können[3]); dunkel ahnend wähnt er in der Athenäumszeit die Offenbarung als neue Quelle der menschlichen Gewißheit ansprechen zu müssen; aber der Gedanke ringt sich noch nicht zur Klarheit hindurch und verbirgt sich noch hinter der Phrase[4]).

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 212. Hier überträgt er die Kategorien „Perfektibilität“ und „Progressivität“, welche er früher zur Bezeichnung sachlicher Verhältnisse aus dem Gebiete der Geschichtsphilosophie verwertet hatte, ohne weiteres auf das rein ethische Gebiet. Eine derartige Praxis gehört zur Eigentümlichkeit Fr. Schlegels. So überträgt er in der Abhandlung „Versuch über den Begriff des Absolutismus“ die Grundanschauung der Schrift „Über das Studium der griechischen Poesie“, nämlich die Ansicht von der Notwendigkeit einer Wiederherstellung der griechischen Ästhetik auf die politischen Verhältnisse und fordert die Wiederherstellung des griechischen Staatsideals, dabei die Kategorien der Fichteschen Philosophie, die er soeben studiert hatte, verwendend. In den Athenäumsfragmenten wendet er die Kategorien seiner Kunsttheorie auf die Religion an. (Vergl. Minor a. a. O. II, S. 57ff.)

[2]) Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte I, S. 232ff.

[3]) Siehe oben S. 34f.

[4]) Siehe oben S. 76. Es gehört zu der Eigentümlichkeit Friedrich Schlegels, daß sich dann bei ihm die Phrase einstellt, wenn er eine ver-

Digitized by Google

In den philosophischen Vorlesungen gewinnt die Offenbarung als Quelle der menschlichen Gewißheit an Bedeutung und beginnt bereits, Vernunft und Erfahrung in den Schatten zu stellen; sie allein ist ihm imstande, das Dunkel des geschichtlichen Anfangs in das Licht der menschlichen Erkenntnis zu rücken. Aber die Gedanken über das Wesen der Offenbarung bleiben auch jetzt noch unklar und verschwommen, zieht er doch nicht einmal eine scharfe Grenze zwischen Vernunft und Offenbarung, und seine Darstellung über die beiden Arten der Offenbarung mutet uns sehr phantastisch an[1]).

Erscheint uns schon die Darstellung über Wesen und Arten der Offenbarung nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern der Ausfluß schöpferischer Phantasietätigkeit zu sein, so trifft diese Vermutung noch mehr zu für die Abschnitte, in denen er die Offenbarungstheorie auf die Weltentwicklung anwendet, z. B. in der „Theorie der Natur“[2]) und der „Theorie des Menschen“[3]). Hier läßt er sich hinreißen, den Boden der Erfahrung vollständig zu verlassen und uns ein Phantasiegemälde der Weltentwicklung zu entrollen, wie es phantastischer bei keinem der zeitgenössischen Philosophen zu finden ist. Wie können wir eine Erklärung dafür finden? Friedrich Schlegel teilte mit vielen der damaligen Philosophen die Überzeugung, alle Wissenschaften aus einem Prinzip ableiten zu können. Dieses Prinzip glaubt er durch intuitives Denken oder, wie er sich ausdrücken würde, durch Offenbarung erfaßt zu haben. Aus ihm leitet er auf deduktivem Wege durch logisches Denken Folgerungen ab, diese, zwar hie und da mit Erfahrungstatsachen oder durch Induktion gewonnenen Sätzen in Beziehung gebracht, erhalten ihr plastisches Gepräge durch seine dichterische Phantasietätigkeit. Die Neigung, sich durch die Phantasie von dem Boden der Tatsachen und des scharfen Denkens abdrängen zu lassen, haben wir schon in der Ausführung über seine Geschichtsphilosophie in der archäologischen Zeit feststellen müssen[4]). In jener Zeit war dem uferlosen Streben seiner Phantasie in dem historischen Forschereifer ein Gegengewicht gegeben; stets kehrte er von dem Hochkurs der Phantasietätigkeit zurück in das Studium der historischen Tatsächlichkeit griechischer

---

meintliche Wahrheit noch nicht klar erfaßt hat. Insofern ist bei ihm die Phrase kein Zeichen oberflächlichen Denkens oder gar eine Erscheinung innerer Unwahrhaftigkeit; sie ist nur das unzureichende Medium, eine zwar tiefgefühlte, aber nicht klar erkannte Meinung zum Ausdruck zu bringen.

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 222ff.

[2]) Windischmann II, S. 110ff.

[3]) Ebenda: II, S. 193ff.

[4]) Siehe oben S. 53f.

Digitized by Google

und römischer Kultur, und diese Gepflogenheit rettete ihn vor der dauernden Entgleisung seiner Phantasietätigkeit in den philosophischen Spekulationen. Nach und nach erlahmte jedoch das Interesse für die antike Kulturwelt, und an seine Stelle trat die Vorliebe für orientalische Studien. Sie waren nicht dazu angetan, der Phantasie ein Gegengewicht zu bieten, denn in ihrem Stoff liegt ein Etwas, was der Phantasietätigkeit mannigfache Anregung bietet. Und daher mag es kommen, daß in dieser Periode die Phantasie einen bedeutend größeren Einfluß auf seine geschichtsphilosophische Gedankenwelt auszuüben imstande war, als in der archäologischen Zeit.

Die philosophische Spekulation über das gesetzmäßige Geschehen in der Geschichte führte ihn schon in der archäologischen Zeit unmittelbar in das Problem der „Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte" hinein[1]). Die Lösung glaubte er damals in der „Idee der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur" entdeckt zu haben; er ließ sie aber später wieder fallen, und so finden wir ihn in den philosophischen Vorlesungen der Pariser und Kölner Zeit von neuem vor der Frage stehend: Ist die Freiheit der Menschen bei Anerkennung der Gültigkeit allgemeiner Gesetze der Menschheitsgeschichte möglich?[2]). In dem Abschnitt „Theorie über den Menschen" sucht er durch Analyse und Synthese die Bejahung der Frage zu erweisen. Müssen wir auch den Beweis für nicht erbracht ansehen, so können wir nicht umhin, die Bestimmtheit, mit welcher er das Problem in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen rückt, und die Energie, mit welcher er es zu durchdringen und zu lösen versucht, anzuerkennen. Auf jeden Fall geht daraus hervor, wie sich das Problem gegenüber den früheren Perioden in seinem Geistesleben mehr verankert, vertieft und zentralisiert hat[3]).

Die Freiheit des Menschen hat nach Schlegels Meinung nur statt in Beziehung auf das Ganze; sie ist nur in der Liebe und in der Gemeinschaft möglich und an diese gebunden. Deshalb sollen sich die Menschen in Gemeinschaft und Liebe zusammenschließen und darin in selbstloser Hingebung an die Menschheit und ihre Zwecke wirken[4]). Die praktische Durchführung einer solchen Gemeinschaft schwebt ihm vor in der Idee eines idealen Völkervereins. Die Aufgabe, einen solchen zu schaffen, fällt dem Staate zu, der, um diese Aufgabe lösen zu können, der Hilfe der Kirche bedarf. Bis jetzt sei, so meint er, das Problem eines solchen idealen Völker-

[1]) Siehe oben S. 50ff. Vergl. auch oben S. 76f.
[2]) Windischmann a. a. O. II, S. 193ff.
[3]) Vergl. Fr. Schlegel, Europa, I, S. 48f.
[4]) Siehe oben S. 95.

Digitized by Google

vereins, wenn auch nicht ohne Mängel, so doch am besten von dem „System des Kaisertums und der Hierarchie“ gelöst worden[1]). Aber die vollständige Einigung der geistlichen und weltlichen Macht sei auch dem „System des Kaisertums und der Hierarchie“ nicht gelungen. Diese bleibe noch das Problem der Zukunft. Durch die Wendung seiner philosophischen Erwägungen auf Staat und Kirche gibt er dem ethischen Gehalt seiner Ideenwelt eine soziale Richtung, und damit schlägt er eine Saite an, die wir weder in der archäologischen Periode noch in der Athenäumszeit vernehmen.

Indem er in den philosophischen Vorlesungen seine Geschichtsphilosophie um das Problem der Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte konzentriert, erhält sie einen vorwiegend ethischen Charakter. In der archäologischen Zeit war wohl bereits das Problem hervorgetreten; aber es hat damals nicht die dominierende Stellung eingenommen, wie dies nachher der Fall war. Die Ursache ist in der Herrschaft des ästhetischen Interesses in jener Zeit zu suchen. Der Grundzug seiner damaligen Geschichtsphilosophie war ästhetischer Natur. Die Zukunft sollte zeigen, daß auch der ethische Charakter seiner Geschichtsphilosophie der Pariser und Kölner Zeit nicht von Dauer sein sollte; er sollte sehr bald dem religiösen Charakter seiner Geschichtsphilosophie Platz machen.

---

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 384.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie während seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche.

In wehmutsvoller Stimmung läßt Friedrich Schlegel „die von drohenden Anzeichen schwangere, ruinenvolle Geschichte" des achtzehnten Jahrhunderts auf seine Seele wirken, und bitter klagend konstatiert er in der Rezension über die „Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur" von Adam H. Müller (2. Aufl. 1807)[1]), daß seit mehr als fünfzig Jahren die ersten Geister der Deutschen fast ausnahmslos einseitig in einer bloß ästhetischen Ansicht der Dinge befangen und beschäftigt gewesen wären und daß infolgedessen „jeder ernste Gedanke an Gott und Vaterland, jede Erinnerung des alten Ruhms und mit ihnen der Geist der Stärke und Treue meist bis auf die letzte Spur" in Deutschland erloschen seien[2]). Die wenigen, welche ernster gesinnt gewesen wären und welche neben der bloß ästhetischen „eine höhere Begeisterung" gekannt hätten, wären nicht imstande gewesen, gegen den allein herrschenden Strom der ästhetischen Ansicht mit Erfolg anzukämpfen. Nicht die ästhetische Ansicht an sich habe die üblen Folgen gezeitigt; denn sie sei „in dem Geist des Menschen wesentlich begründet" und demnach berechtigt, sondern ihre Alleinherrschaft im Geistesleben der letzten fünfzig Jahre. Diese habe die „spielende Träumerei" und den „pantheistischen Schwindel", welcher „jetzt nicht bloß in den Gespinsten der Schule, sondern überall in tausend verschiedenen und losern Gestalten beinah allgemein" verbreitet sei, großgezogen und „die besten Kräfte des deutschen Herzens verzehrt" und endlich die Menschen in gefühllose Gleichgültigkeit geführt[3]). „Diese ästhetische Träumerei, dieser unmännliche pantheistische Schwindel, diese Formenspielerei" müßten aufhören, da sie der großen Zeit, in

[1]) Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst, 1. Jahrg., S. 226ff.

[2]) Ebenda: S. 242.

[3]) Ebenda: S. 242.

Digitized by Google

der der deutsche Geist einen neuen Aufschwung zu nehmen verspräche, unwürdig und nicht mehr angemessen seien[1]). Neben der Erkenntnis der Kunst und dem Gefühl der Natur, welche uns Deutschen wohl bleiben werden, mögen „die Kraft und der Ernst der Wahrheit, die feste Rücksicht auf Gott und auf unsern Beruf" wieder in ihr altes Recht eintreten und die erste Stelle im Geistesleben einnehmen und behaupten, wie es dem deutschen Charakter gemäß sei. Geschieht solches, so wird nicht nur in einzelnen Lebensverhältnissen, wie Schlegel hofft, eine Wendung zum Bessern eintreten, sondern auch in dem Geiste des Ganzen eine wesentliche Reform statthaben; dann wird auch „eine neue Epoche der deutschen Literatur beginnen, nicht stürmisch und im chaotischen Kampf, sondern in ernster Würde, kraftvoll durchgreifend"; dann wird der „provinzielle Ton" in den literarischen Erscheinungen „völlig verschwinden und dem allgemeinen deutschen Sinn weichen", dessen Sphäre nicht in der Mitte noch auf der Oberfläche, sondern die Tiefe, in der er von jeher geherrscht habe, sei; dann wird „die gemeinschaftliche Erfahrung bei so vielen bis jetzt nur allzu getrennten deutschen Völkern auch die gemeinsame Erinnerung mächtig wecken, aus welcher dann die Einheit der Gesinnung von selbst hervortreten wird"[2]). Der vermittelnde Gelehrte, dessen Aufgabe es ist, das literarische Bedürfnis des denkenden Staats- und Geschäftsmannes zu befriedigen, soll sich vertraut machen mit den vortrefflichen deutschen Autoren, besonders der älteren Zeit, den Geist der großen Vergangenheit zu erfassen und die Kenntnis der großen Männer und Ereignisse vergangener Zeiten der Gegenwart zu vermitteln suchen[3]). Auf solche Weise kann er dazu beitragen, die Reform im Geiste des Ganzen herbeizuführen und die neue Epoche der Literatur zu begründen.

Offensichtlich bilden die obigen Gedanken Friedrich Schlegels den Niederschlag der in seinem Geist zur Produktivität entfalteten Idee der Nationalität. Deren embryonale Spuren begegneten uns bereits in seiner Jugendzeit[4]); durch das Studium der Geschichte verschiedener Völker und Zeiten erhielt sie neue Nahrung, und bereits in den „Bemerkungen" der „Reise nach Frankreich" tritt sie uns, von ihm ihrem Wesen nach erfaßt und an dem konkreten Beispiel der französischen Nation charakterisiert und in ihrer Be-

[1]) Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst, 1. Jahrg., S. 242 u. 241.

[2]) Ebenda: S. 242, 241, 232.

[3]) Ebenda: S. 244 und Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, S. 4.

[4]) Siehe oben S. 25 u. 27 f.

Digitized by Google

deutung für das historische Geschehen gewürdigt, entgegen[1]). Die Studien nach seiner Übersiedlung nach Paris und vor allem die außerordentlichen und überraschenden Begebenheiten des ersten Jahrzehnts des neunzehnten Jahrhunderts brachten sie so zur Reife, daß sie von da ab anregend und produktiv gestaltend die Richtung seiner historischen Studien und den Inhalt seiner Gedankenarbeit beeinflußte[2]). Verbunden mit Gedankenkomplexen idealistischen Charakters wirkte die Nationalidee in der Höhe der Gedankenarbeit und führte zur Ausbildung und Durchsetzung einer besondern Art des Volkstums, dieses idealisierend und zu einer Macht selbständiger Entwicklung erhebend[3]). Friedrich Schlegels historische Forscherarbeit wird hineingedrängt in das Studium des deutschen Volksgeistes, wie er sich auf der einen Seite in den politischen Begebenheiten und auf der andern Seite in den literarischen Erzeugnissen dokumentiert hat. Seine Beschäftigung mit der Geschichte erhält damit als nächste Aufgabe „die gründliche Erforschung und eindringliche Vergegenwärtigung der nationalen Entwicklung" in ihrer Individualität. Solchem Ziele strebt er zu in den Vorlesungen: „Über die neuere Geschichte", welche er im Jahre 1810 in Wien hielt und im folgenden Jahre „bis auf wenige Änderungen ganz so wie sie gehalten wurden"[4]), unter gleichem Titel herausgab. Er entrollt uns darin ein Bild vom Wesen der deutschen Nation (S. 24—67) und zeigt deren Entwicklung von ihrem ersten historischen Auftreten bis in die Gegenwart (S. 68ff.), die Darstellung derselben um die drei großen Bewegungen der Völkerwanderung, der Kreuzzüge und der Reformation konzentrierend[5]). Die dirigierende Wirksamkeit der

[1]) Friedrich Schlegel, Europa, I, S. 17ff.

[2]) In einem Briefe vom 25. Juli 1806 schreibt er an Schleiermacher „. . . ich fühle es klar, wie es einzig mein Beruf ist, der Schriftsteller, Dichter, Geschichtschreiber der Nation zu sein" (Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. III, S. 412). Zur selben Zeit kam auch in Fichtes Geistesarbeit die Nationalidee zum sieghaften Durchbruch und produktiver Schaffenskraft. Es sei nur erinnert an seine „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und seine „Reden an die deutsche Nation".

[3]) Vergl. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, S. 303 und Eucken, Philosophie der Geschichte in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VI, S. 256. Auch sei hingewiesen auf die Antwort Fr. Schlegels auf einen Brief von Dr. C. G. Körner im Deutschen Museum Jahrg. 1812, 2. Bd., S. 260ff., besonders S. 272 unten ff.

[4]) Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, Vorrede.

[5]) Es sei auch hingewiesen auf die von ihm herausgegebene Zeitschrift: „Deutsches Museum." Darin heißt es in der Ankündigung des 2. Jahrgangs: „Der Zweck dieser Zeitschrift ist im allgemeinen der: deutsche Sprache und

Digitized by Google

Nationalidee tritt auch hervor in den von ihm ebenfalls in Wien gehaltenen und 1812 herausgegebenen Vorlesungen über die „Geschichte der alten und neuen Literatur", darin den alten Plan der archäologischen Periode, eine Gesamtgeschichte der Poesie zu schreiben, wieder aufnehmend und ihn zu Ende führend und die Wichtigkeit großer Nationalerinnerungen, die zu erhalten das wichtigste Geschäft der Poesie sei, betonend[1]).

In beiden Schriften versenkt sich der Verfasser in die Tatsächlichkeit historischen Geschehens, durchbricht aber hier und da die Darstellung der Begebenheiten durch philosophische Erwägungen[2]).

Durch das Versenken in die Tatsächlichkeit historischen Geschehens erweitert er den Schatz historischer Kenntnisse, und damit ist implizite eine Bereicherung des zur Ausgestaltung und Befruchtung geschichtsphilosophischer Gedankenarbeit dienenden empirischen Materials verbunden.

In dem Hineinleben in die Tatsächlichkeit historischen Geschehens berührt sich der Romantiker mit der Haupttendenz der Historiker der historischen Schulen des neunzehnten Jahrhunderts, so der historischen Rechtsschule, deren hauptsächlichste Vertreter v. Savigny und K. Fr. Eichhorn waren, der Niebuhr und der Heidelberger Schule, die sich mit den Namen Fr. Chr. Schlosser und Gervinus verknüpft, so auch der Schule Leopold v. Rankes, dessen erstes großes Werk, die Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494—1535, im Jahre 1824 erschien. Mit ihnen in obiger Hinsicht vereint, hat er, der Begründer der romantischen Schule, viel dazu beigetragen, dem neunzehnten Jahrhundert den Charakter eines historischen, im Gegensatz zum philosophischen achtzehnten Jahrhundert, aufzuprägen.

Geschichte, deutsche Kunst und Erkenntnis nach unsern besten Kräften zu fördern, und alles Vorzügliche, dahin Wirkende zur allgemeinen Kunde und Anerkennung bringen. Wir möchten für so vieles einzelne Gute und Schöne, was in deutscher Art und Sprache gedacht und hervorgebracht worden oder noch gedacht und hervorgebracht wird, einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt aufstellen, die zerstreuten geistigen Kräfte des Vaterlandes immer mehr vereinigen, und eben dadurch auch den Geist und selbst die Gesinnung der Nation aufrecht erhalten und befestigen. (Museum, 1. Jahrgang II, S. 463.)

[1]) Siehe Geschichte der alten und neuen Literatur, S. 6f., 12, 13, 9.

[2]) Das tut er z. B. in den Vorlesungen „Über die neuere Geschichte", S. 1—9, 68, 165f., 540ff. Er folgt darin einer Maxime, die uns schon früher, in der archäologischen Periode, entgegengetreten ist. (Siehe oben S. 48f.) Es geschieht auch in der „Geschichte der alten und neuen Literatur", so S. 1ff., 104ff., 402ff. u. 480ff.

Digitized by Google

Doch liegt immerhin ein wesentlicher Unterschied in der Auffassung der historischen Tatsächlichkeit zwischen dem phantasiereichen Forscher der romantischen und dem kritischen Forscher der historischen Schule. Das tritt klar zutage, wenn wir Friedrich Schlegel seinem Zeitgenossen Niebuhr gegenüberstellen. Beide wollen in ihren historischen Darstellungen eine möglichst objektive Wirklichkeit der Vergangenheit — wir verstehen die Objektivität historischer Auffassung in dem Sinne, wie sie Bernheim in dem Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie entwickelt hat[1]) — konstruieren. Niebuhr sagt ausdrücklich in der Vorrede zu seiner Römischen Geschichte: „Wir haben eine andere Ansicht der Historie, andere Forderungen als Livius, und wir müssen es entweder nicht unternehmen, die älteste Geschichte Roms zu schreiben, oder eine ganz andere Arbeit unternehmen als eine notwendig mißlingende Nacherzählung dessen, was der römische Historiker zum Glauben der Geschichte erhob. Wir müssen uns bemühen, Gedicht und Verfälschung zu scheiden, und den Blick anstrengen, um die Züge der Wahrheit, befreit von jenen Übertünchungen, zu erkennen. Jenes, die Trennung der Fabel, die Zerstörung des Betrugs, mag dem Kritiker genügen; er will nur eine täuschende Geschichte enthüllen, und er ist zufrieden, einzelne Vermutungen aufzustellen, während der größere Teil des Ganzen in Trümmern bleibt. Der Historiker aber bedarf Positives; er muß wenigstens mit Wahrscheinlichkeit Zusammenhang und eine glaublichere Erzählung an der Stelle derjenigen entdecken, welche er seiner Überzeugung opfert.“[2]) Schlegel versichert in der ersten Vorlesung über die neuere Geschichte, daß es sein vornehmstes Bestreben sei, „die Vergangenheit, ihre Helden und Taten in der wahren Gestalt und in ganzer Kraft vor Augen zu stellen“, und ist der Überzeugung, daß der „wahrhafte Geschichtschreiber“ „die Tatsachen, so wie es gefordert wird und sich von selbst versteht, als Tatsachen unverfälscht und mit strengster Gewissenhaftigkeit zeigt“[3]). Beide sehen in F. A. Wolf, dessen epochemachenden Prolegomena zum Homer im Jahre 1795 erschienen waren, ein Vorbild historischer Forschung. Beide sind auch überzeugt von der Schwierigkeit einer objektiven Geschichtsauffassung. Friedrich Schlegel hebt dies ausdrücklich hervor, wenn er schreibt: „Es ist dem Menschen außerordentlich schwer, sich dem Kreise seiner Gewohnheiten zu entreißen. Diese nun, die ganze Gegenwart, unser

[1]) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, S. 696 ff.

[2]) Niebuhr, Römische Geschichte I, S. IX f.

[3]) Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, S. 9 u. 7.

Digitized by Google

Zeitalter mit allen seinen unsichtbaren Umgebungen, bilden eine Art von geistiger Atmosphäre um uns, welche uns die Gestalten der Vergangenheit wie in einem Nebel verhüllen muß. Daher so viele irrige, oder vielmehr nur schwache, nicht treffende, geistlose Ansichten und Urteile über entfernte große Zeiten, über Menschen und Taten, welche den gewöhnlichen Maßstab überschreiten."[1]) Er kennt also die in dem Milieu wurzelnde Macht der Subjektivität, ihre Bedeutung und ihre Gefahr für die objektive Geschichtsauffassung. Die reine Objektivität geschichtlicher Darstellung hält er für ausgeschlossen, fordert aber, daß der „historische Schriftsteller" „für seine Ansichten und Urteile, ohne welche keine Geschichte, wenigstens keine darstellende, zu schreiben möglich" sei, „die Grundsätze des Rechts und des Glaubens offenherzig" darlege, aus denen jene Ansichten und Urteile herfließen[2]). Alsdann habe der historische Schriftsteller dem Leser die Mittel an die Hand gegeben, auf eine leichte Weise inne zu werden, inwiefern er mit ihm übereinstimmt oder nicht. Er hält es für ein größeres Lob des Historikers, „die rechte Partei erwählt und ergriffen zu haben, als ohne alle Partei, immer neutral und gleichgültig zu verbleiben". An dem Beispiel des Tacitus könne man erkennen, wie dies gemeint sei. „Tacitus," so führt er aus, „eröffnet seine beiden unsterblichen Werke in verschiedener Wendung, mit der gleichen Versicherung, daß sie ohne Haß und ohne Liebe geschrieben seien. Er hatte dabei vielleicht nur seine persönlichen Verhältnisse unter diesem oder jenem Kaiser im Sinne, was seinen Zeitgenossen etwa am nächsten gegenwärtig sein mochte. Wollte man seinen Ausdruck aber nach der Strenge nehmen, so müßte man ihm unrecht geben. Denn gerade der aus seinen Werken überall hervorleuchtende edle sittliche Haß und die höhere darin sichtbare Liebe, der Haß nämlich gegen ungerechte Willkür und erschlaffende Laster, und die entschiedene aufmerksame Vorliebe für alles Hohe, der bessern Zeit Würdige, diese sind es, die seine Werke unsterblich gemacht und ihnen für alle Zeiten einen unvergänglichen Wert gegeben haben. Nicht unparteiisch ist Tacitus, was jeder ohne Geist und ohne Liebe leicht sein kann, sondern im höchsten Grade parteiisch, aber für die rechte Partei und auf die rechte würdige Art und Weise."[3])

Klingt es nicht wie ein Widerspruch, wenn Schlegel auf der einen Seite versichert, „die Vergangenheit, ihre Helden und ihre

---

[1]) Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, S. 9.
[2]) Ebenda: S. 7f.
[3]) Ebenda: S. 8f.

Digitized by Google

Taten in der wahren Gestalt“ und „die Tatsachen unverfälscht und mit strengster Gewissenhaftigkeit“ aufzuzeigen, und auf der andern Seite die Parteinahme des Historikers, also die tendenziöse Darstellung der Geschichte, rechtfertigt! Schlegel verteidigt die tendenziöse Geschichtsdarstellung, weil er die Geschichte als die Lehrmeisterin für die Gegenwart ansieht. Aus der Geschichte soll der Mensch lernen; „je gebildeter ein menschlicher Geist ist, je vielfachere Veranlassungen wird er finden, sie anzuwenden und zu benutzen. Ist ja doch kein Denker so durchdringend, daß er den Gang der Geschichte im voraus genau erraten, kein Gelehrter so vielwissend, daß er glauben könne, er habe sie erschöpft, sei in ihr Ende gekommen, und auch kein Herrscher so mächtig, daß er ihre stille Belehrungen ungestraft gering schätzen dürfte.“[1]) Er stellt die Geschichte in den Dienst seiner katholisch-theokratischen Neigungen, so, wenn er die historischen Tatsachen durch die Idee des idealen Völkervereins, wie er sie in den „philosophischen Vorlesungen“ entwickelt hat, beleuchtet[2]), so auch, wenn er gegen die Gefahren seines Zeitalters: den „Geist der Lüge“, das „Gift der Zerstörung“ und die „falsche Aufklärung“ eifert und auf eine „unerschrockene Gesinnung“ und auf die „höhere auf Gott gerichtete Erkenntnis“ dringt[3]), und er wird parteiisch, wo er über den Segen des geistlichen Standes und des Papsttums, die Wirksamkeit der Reformation und Karls V. Regierung redet[4]).

Schlegel weist hin auf Tacitus, um die Berechtigung tendenziöser Geschichtsdarstellung darzutun[5]). Wie ganz anders Niebuhr! Er weist in der Charakteristik tendenziöser Geschichtsdarstellung auch hin auf einen römischen Historiker, nämlich auf Livius[6]); aber um das Gegenteil von dem, was Schlegel für richtig hielt, zu folgern; Niebuhr verwirft die tendenziöse Geschichtsdarstellung. Die Historiker der historischen Schulen sind ihm zum großen Teil[7]) in diesem Grundsatz gefolgt und haben die Objektivität zur ersten Forderung historischer Forschung erhoben; sie suchen die Subjektivität soviel als möglich in der Auffassung auszuschalten und in der Darstellung

[1]) Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, S. 5 f.

[2]) Ebenda: S. 165 f. u. 349.

[3]) Ebenda: S. 564.

[4]) Ebenda: S. 157 ff., 290 ff. u. 318 ff.

[5]) Ebenda: S. 8.

[6]) Niebuhr a. a. O. I, S. IX.

[7]) So ist z. B. Schlosser ein Vertreter subjektiver Geschichtsauffassung, Ranke dagegen gehört zu den Vorkämpfern objektiver Geschichtsauffassung strengster Observanz.

Digitized by Google

zu vermeiden. Schlegel und mit ihm die Romantiker sehen tiefe Schatten der Gegenwart und wollen durch die Geschichte auf ihre Zeitgenossen einwirken. In bewußter Absicht suchen sie die Stoffe dem Zwecke entsprechend auszuwählen, aneinanderzureihen und pointiert darzustellen. Dabei erscheinen die Helden und Taten der deutschen Vergangenheit, an denen sich die Zeitgenossen der erbärmlichen Gegenwart innerlich erfrischen, geistig aufrichten und zu einem ethischen Wirken und religiösen Leben ermuntern sollen, in hellem Glanz, idealisiert und glorifiziert.

Sowohl in den Vorlesungen „Über die neuere Geschichte" als auch in der „Geschichte der alten und neuen Literatur" ist die Darstellung der historischen Tatsächlichkeit von geschichtsphilosophischen Erwägungen umrahmt und durchflochten. Wir wollen jedoch darauf verzichten, selbige im einzelnen herauszuheben, weil uns Friedrich Schlegel in einem andern Werke seine geschichtsphilosophische Gedankenarbeit dieser Periode im Zusammenhang hinterlassen hat. Es ist dies die „Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen", welche er im Jahre 1828 in Wien gehalten und 1829 in zwei Bänden herausgegeben hat. Bevor wir uns eingehend mit diesem Werk befassen, wollen wir einen kurzen Blick auf die Wandlung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten nach seinem Übertritt zum Katholizismus werfen, weil sie den Schlüssel zum Verständnis seiner Geschichtsphilosophie von 1828 bildet.

Die Fortentwicklung seiner erkenntnistheoretischen Anschauung gegenüber dem Bestand in den Pariser und Kölner Vorlesungen setzt bei der Theorie der Offenbarung ein. Seine Spekulation über das Wesen und die Bedeutung der Offenbarung hat er damals nicht zu Ende gedacht[1]), und das Problem beschäftigte seinen Geist auch weiterhin, was unzweideutig aus der Rezension über „Fichtes neueste Schriften" in den Heidelbergischen Jahrbüchern hervorgeht[2]). Eingehend beschäftigte er sich mit dieser Frage in einer Rezension über „Friedr. Heinr. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" im „Deutschen Museum" 1812[3]). Ganz abgelöst von den Gedanken über die Offenbarung in den Pariser und Kölner Vorlesungen[4]) entwickelt er hier eine bestimmte, in sich geschlossene Ansicht vom Wesen und von der Bedeutung der Offenbarung. Er unterscheidet drei Arten der Offenbarung: die metaphysische, die

[1]) Siehe oben S. 105 f.

[2]) Heidelbergische Jahrbücher der Literatur, 1. Jahrg., 1. Abt., S. 129 ff.

[3]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum, 1. Bd., S. 79 ff.

[4]) Siehe oben S. 89 f, 98 f. u. 105 f. Vergl. Windischmann a. a. O. II, S. 222 ff.

Digitized by Google

innere und die positive Offenbarung[1]). Fassen wir kurz seine Ausführungen darüber zusammen. Die metaphysische Offenbarung „ist die allgemeine, vermöge welcher Gott sich in der gesamten Schöpfung und in allen Kreaturen verherrlicht; indem nach der Idee der Dreieinigkeit das ewige Wort, durch welches alle Dinge erschaffen sind, als eine Selbstoffenbarung und Manifestation der Gottheit betrachtet wird."[2]) Die innere Offenbarung kann auch als die moralische bezeichnet werden; denn sie gibt sich in der Stimme des Gewissens und im sittlichen Gefühl kund[3]). Die positive Offenbarung ist die im Christentum gegebene „oder, um es bestimmter auszudrücken, diejenige, welche durch den Erlöser der Menschheit zugeteilt und durch die vom Geiste Gottes beseelten Propheten und Apostel in Schrift und Rede verkündigt worden ist und in der Kirche aufbewahrt, verbreitet und fortgepflanzt wurde und wird"[4]). Weil sie auf der geschichtlichen Tatsache der Erlösung beruht, kann man sie auch als die geschichtliche bezeichnen. Sie ist von den drei Arten die wichtigste, einmal, weil die Tatsache der Erlösung, auf der sie beruht, „nicht nur der Mittelpunkt aller Menschengeschichte ist, sondern überhaupt auch den Anfang und das Ende derselben erklärend, erst einen Zusammenhang und Sinn in das Ganze bringt, was keine andere noch so kunstreiche Geschichte vermag, die von jenem Mittelpunkt nicht ausgeht", und sodann, weil durch sie und den Glauben an sie sowohl die metaphysische als auch die innere Offenbarung erst „Haltung, Festigkeit und Zusammenhang gewinnen"[5]). Jede Art der Offenbarung steht im strikten Gegensatz zu der Vernunft[6]). Für die Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung ist der „Begriff der ersten Ursache" von Wichtigkeit. Hält der denkende Menschengeist die Vernunft „als das einzige Geltende und Entscheidende, als Quelle alles Daseins wie alles Glaubens und Wissens" und folgt er ihr allein, so gerät er auf dem „Wege des reinen Denkens" zu der Überzeugung einer „unauflöslichen Notwendigkeit", „verliert sich in den leeren Ungrund, und jener erhabene Begriff der ersten Ursache sinkt herab zu dem eines notwendigen Wesens ohne Persönlichkeit, welches man den toten Abgott der Vernunft nennen könnte"[7]). Folgt hingegen

[1]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum, 1. Bd., S. 82f.
[2]) Ebenda: S. 82.
[3]) Ebenda: S. 83.
[4]) Ebenda: S. 83.
[5]) Ebenda: S. 83.
[6]) Ebenda: S. 81.
[7]) Ebenda: S. 86.

Digitized by Google

der nach Wahrheit strebende Menschengeist nicht den Trugwegen der Vernunft, sondern der Offenbarung, der metaphysischen wie der innern und positiven, so verklärt sich der Begriff der ersten Ursache zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes[1]). Wie die Vernunftphilosophie und die Offenbarungsphilosophie in theoretischer Hinsicht Gegensätze bilden, so auch in praktischer Beziehung. Die Vernunftphilosophen fordern „die stoische Tugend, durch welche der vollkommene Mann im Bewußtsein der eigenen Kraft sich selbst bezwingt und beherrscht, der Natur getreu und dem Schicksale gehorsam, die Gottheit in der eigenen Brust verehrend, nur im Bewußtsein und im innern Hochgefühl den Lohn suchend, und wo dies versagt wird, durch einen selbstgewählten Tod sich selbst befreiend“[2]); die Offenbarungsphilosophen fordern „die christliche Frömmigkeit, welche in Demut und Ergebung voll ängstlicher Sehnsucht und kindlicher Furcht auf höhere Mithilfe und göttliches Mitleiden vertrauend, sich selbst zu entfliehen und die verlorene Seligkeit wieder zu erlangen trachtet“[3]). Obgleich Vernunft- und Offenbarungsphilosophie in striktem Gegensatz stehen, so ist es dennoch häufig versucht worden, beide in Einklang zu bringen. So haben beispielsweise alle jene Philosophien, welche die Dreieinigkeit und die Lehre vom ewigen Wort anerkennen, nicht aus der Vernunft allein geschöpft, sondern außer der Vernunft immer noch eine andere übernatürliche Erkenntnisquelle aufgestellt und anerkannt, „sie mögen dieselbe nun als eigentliche Eingebung, künstlerische Begeisterung, platonische Erinnerung, geistige Anschauung oder wie sonst immer charakterisiert haben“[4]). Auch haben sich alle diejenigen — es sind viele der Bessern unter den Zeitgenossen — noch nicht von dem Irrtum der Vernunftphilosophie vollständig befreit, welche die Religion isoliert aus der innern Offenbarung schöpfen, „sie wohl lieben und als das Erste anerkennen“, aber „jede äußere Form oder bestimmte Gestaltung derselben verwerfen“[5]). Für sie ist das Eliaswort am Platze: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten? Ist der Herr Gott, so wandelt ihm nach! Ist's aber Baal, so wandelt dem Baal nach!“[6])

---

[1]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum I, S. 86f.

[2]) Ebenda: S. 87.

[3]) Ebenda: S. 88.

[4]) Ebenda: S. 82. Vergl. oben S. 76 u. 98f. Schlegels Philosophie der vorhergehenden Perioden seines Lebens ist zu der Gruppe zu rechnen, die er hier charakterisiert hat.

[5]) Ebenda: S. 83.

[6]) Ebenda: S. 89.

Digitized by Google

Solche Unentschiedenheit hat in der Philosophie wie im Leben zu einer Verwirrung der Begriffe Gott und Natur geführt und das Verhältnis der beiden geradezu umgekehrt. Was im Leben und in der Philosophie das Untergeordnete sein müßte, nämlich die Natur, nimmt die übergeordnete Stellung ein, und das Höhere und Göttliche, was in Wahrheit die erste Stelle hat, ist in eine dienende Abhängigkeit von der Natur herabgesunken und wird, wo es überhaupt noch anerkannt wird, höchstens als Anhang und Werkzeug dieser geduldet[1]). Soll die Wahrheit wieder siegen, so muß vorderst das allgemeine Schwanken der Bessern unter den Zeitgenossen, welches jene Umkehrung der Begriffe Gott und Natur zur Folge gehabt hat, aufhören; nicht ein „Sowohl, Als auch" darf gelten, sondern das „Entweder, Oder" muß statthaben. Man muß entweder die Vernunft oder die Offenbarung als alleinige Quelle der menschlichen Erkenntnis gelten lassen. Ist die Vernunft allein Quelle aller Erkenntnis, so höre der Philosoph dann wenigstens auf, „von der Vernunft zu erwarten und zu fordern, was sie ihm nun und nimmer zu geben vermag: den lebendigen Gott, welchen sie auf keine Weise wahrhaft erreicht, sie mag ihn nun demonstrieren oder konstruieren wollen, oder aber sich selbst, ihre Identitäten und Differenzen oder was sonst noch Absolutes setzen. Er begnüge sich dann mit diesem Absoluten, welches ihm in mannigfachen Gestalten zur Auswahl dargeboten wird: als ein kunstreiches System dynamischer Gesetze für die Wißbegier, als Stoismus und Hochgefühl der selbständigen Kraft für das praktische Leben und selbst für die Phantasie als Fatum und tragisches Schicksal."[2]) Ist aber die Offenbarung die einzige Quelle der menschlichen Erkenntnis, so darf die Vernunft nicht den Anspruch erheben, neben der Offenbarung als Erkenntnisquelle gelten zu wollen; sie muß vielmehr der Offenbarung untertan sein und ihr dienen, und der Philosoph, der auf diesem erkenntnistheoretischen Prinzip steht, wandle mit festem Glauben auf selbigem Wege vorwärts und lasse sich nicht durch Ungewißheit und Zweifel irre machen[3]).

Die herrschende Ungewißheit muß ihre Ursache haben. Diese liegt darin, daß der menschliche Verstand von seiner ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung abgewichen und entartet ist[4]). Der ursprüngliche Zustand des menschlichen Verstandes war bestimmt durch die Ebenbildlichkeit Gottes; denn der Mensch ist nach Gottes

[1]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum I, S. 89.
[2]) Ebenda: S. 90.
[3]) Ebenda: S. 91.
[4]) Ebenda: S. 93.

Digitized by Google

Ebenbild erschaffen worden. In dem natürlichen Zustande der Ebenbildlichkeit Gottes wußte der Mensch nur von Gott und konnte auch nichts anderes als Gott und die göttlichen Dinge denken. Erst nachdem sein Herz von Gott abgewichen war und das Böse von außen her in ihn eingezogen war, „da ward auch sein Verstand jenem verderblichen Einflusse geöffnet, der Nichtigkeit und dem Irrtum preisgegeben“[1]). Wie das menschliche Denkvermögen, so ist auch das menschliche Herz entartet und verderbt[2]). Soll eine Wandlung zum Bessern eintreten, so muß sie einsetzen sowohl an dem menschlichen Herzen als auch an der menschlichen Erkenntnis. An der Wandlung des menschlichen Herzens soll die christliche Moral, an der Wandlung der menschlichen Erkenntnis die christliche Philosophie arbeiten; die erstere muß mit der Anerkennung der Verderbtheit des Menschenherzens, des sittlichen Verderbens, beginnen, und die letztere muß ihren Anfang mit der Erkenntnis des Irrtums nehmen, diesen erklären und den menschlichen Verstand von den angeerbten Gebrechen heilen und „zu seiner ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit“ zurückführen[3]). Ihre Arbeit konzentriert sich also um die Wiederherstellung des früheren Zustandes der Menschheit oder, anders ausgedrückt, um die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit[4]). Das erwünschte Ziel kann nur auf dem mühsamen Wege einer völligen Umgestaltung des ganzen Menschen erreicht werden. „Und darum ist die Philosophie nicht bloß, wie jetzt ausschließend gelehrt wird, eine Wissenschaft, noch auch, wie andre wollen, eine Kunst, sondern zugleich und vor allem andern eine Tugend.“[5])

[1]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum I, S. 92 u. 93.

[2]) Ebenda: S. 95.

[3]) Ebenda: S. 95 u. 97.

[4]) Ebenda: S. 97.

[5]) Ebenda: S. 98. Vergl. Fr. Schlegels Äußerungen über Wesen bzw. Aufgabe der Philosophie in Windischmann a. a. O. I, S. 237; II, S. 308 und 426; Heidelbergische Jahrbücher, 1. Jahrg. I, S. 158 u. II, S. 231. „Über die neuere Geschichte“, S. 3f. u. Deutsches Museum, S. 90. Es sei insonderheit hingewiesen auf folgende Aussprüche: „Die Philosophie zu einer Wissenschaft erniedrigen wollen, das ist das *πρωτον ψευδος* und der Grundfehler des Zeitalters, nicht bloß seit Kant, sondern weit länger, seit Baco, wenn man will; d. h. seitdem der Einfluß und das glänzende, aber unpassende Beispiel der Mathematik und der Physik den spekulativen Geist, der ersten Wirkung nach, mehr überfüllte und erdrückte, als bereicherte“. (Heidelbergische Jahrbücher, 1. Jahrg. I, S. 158.) „Philosophisch nennen wir sie aber“ — gemeint ist die Kritik — „da man unter der Philosophie nicht eine geschlossene Wissenschaft, wäre es auch die höchste Urwissenschaft,

Digitized by Google

In den letzten Jahren seines Lebens ist Friedrich Schlegel unter dem Eindruck solcher Auffassung vom Wesen und von der Bedeutung der Philosophie produktiv tätig gewesen; drei große Vorlesungszyklen bilden das Ergebnis: die Vorlesungen über die Philosophie des Lebens 1827, über die Philosophie der Geschichte 1828 und über die Philosophie der Sprache und des Wortes 1829. Die Vorlesungen über die Lebensphilosophie und die Geschichtsphilosophie hat er in Wien gehalten und kurze Zeit nachher herausgegeben; die Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes hat er in Dresden begonnen, aber nicht vollendet. Die drei Zyklen bilden eine, wenn auch lockere, Einheit. Friedrich Schlegel sagt darüber in der Vorrede zu seiner „Philosophie der Geschichte“: „Was dieses ganze Unternehmen eines neuen Anfangs der Philosophie und des sämtlichen philosophischen Wissens betrifft, so ist im allgemeinen noch folgendes darüber zu bemerken: Die erste Erweckung oder Erregung des höhern Bewußtseins zur wahren Erkenntnis und Erkenntnis der Wahrheit ist in der Philosophie des Lebens versucht und mitgeteilt worden. Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für diese Philosophie der Geschichte. Die vollständige Wiederherstellung des Bewußtseins, nach dem dreifachen göttlichen Prinzip ganz ausgeführt, wird ein drittes Werk, als Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, umfassen, mit Anwendung auf die Philosophie der Sprache.“[1]) Was der historische Forscher, der mystische Romantiker und der katholische Theolog der Mit- und Nachwelt an philosophischen Wahrheiten, Ansichten, Meinungen, Wünschen und Hoffnungen noch zu sagen gedachte, das hat er in den drei Zyklen, allerdings sich häufig wiederholend und zuweilen widersprechend, in großen Zügen und nach weiten Gesichtspunkten zusammen zu fassen, geistreich zu erklären und lebendig darzustellen versucht.

Der Gegenstand der Philosophie ist ihm darin „das innere geistige Leben in seiner ganzen Fülle“[2]). In dieser Erklärung liegt

sondern das freie Studium der Ideen versteht“. (Heidelbergische Jahrbücher, 1. Jahrg. II, S. 231.) „Ist's Baal, ist die Vernunft allein die Quelle alles Daseins und aller Erkenntnis, so ist die Philosophie nur eine Wissenschaft und muß alle höheren Ansprüche aufgeben“. (Deutsches Museum I, S. 90.)

[1]) Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte, 1. Bd., S. IX f.

[2]) Fr. Schlegel, Philosophie des Lebens, S. 2 u. 6.

Digitized by Google

eine gewisse Beschränkung des philosophischen Interessengebietes. Warum er gerade das innere geistige Leben aus dem gesamten Wirklichkeitsgebiet herausgreift und nur dieses als Gegenstand der Philosophie behandelt wissen will, hat er an keiner Stelle bewiesen[1]). Er hat sich auch nicht immer nach dieser Definition gerichtet, sondern an verschiedenen Stellen auch außerhalb des innern geistigen Lebens liegende Verhältnisse der Wirklichkeit in den Bereich seiner philosophischen Erwägungen gezogen. Doch hören wir Schlegel weiter. Die Philosophie soll das innere geistige Leben der Menschheit in seinem Verhältnis zur Natur, zur Welt und zur Gesellschaft betrachten und den Menschen darin zu orientieren und zu verständigen suchen[2]). Vom Geistesleben der Menschen soll sie hinaufsteigen in die Sphäre des Höchsten und hier eine wahre Gottesphilosophie sein und die „allgemeinen Ideen von dem einen lebendigen Gott und einer allwaltenden Vorsehung und, was sehr nahe damit zusammenhängt, von der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens auf dem ganzen fast unermeßlichen Felde alles geschichtlichen Wissens und der geschichtlichen Entwicklung des Menschen, sowie auch aller übrigen Erfahrungswissenschaft und Naturkunde, oder auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Streitigkeiten und menschlichen Meinungen und der kämpfenden Systeme in sehr vielfache praktische Beziehung und fruchtbare Anwendung" bringen[3]). Nie soll sie in diesem Gebiet ihrer Arbeit die Kraft darauf richten, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens „in der strengsten wissenschaftlichen Form herausdemonstrieren zu wollen"[4]); sie kann und darf diese Tatsachen der Wirklichkeit voraussetzen[5]). Versucht sie, „das Dasein Gottes nebst dem natürlichen Zubehör der andern ewigen Wahrheiten" streng wissenschaftlich nachweisen zu wollen, so würde sie eine völlige Umkehrung der Dinge aus ihrer natürlichen Ordnung in eine verkehrte bewirken wollen, und ihr Gott würde dann nicht mehr als der schlechthin Erste, sondern als der aus der Natur abgeleitete Zweite erscheinen; aber solch Vernunftergebnis, ob man es unter den Begriffen „Gott", „Vorsehung", „das Absolute" oder sonstwie zu fassen sucht, wird nie und nimmer der lebendige Gott sein; denn der läßt sich von den Menschen weder an- noch eindemonstrieren, sondern kann nur aus dem Leben und der eigenen Erfahrung er-

[1]) Vergl. Flint a. a. O., S. 457.
[2]) Fr. Schlegel, Philosophie des Lebens, S. 423.
[3]) Ebenda: S. 263.
[4]) Ebenda: S. 265.
[5]) Ebenda: S. 264.

Digitized by Google

lernt und im Glauben lebendig ergriffen werden[1]). Neben ihrer theoretischen Aufgabe soll die Philosophie in praktischer Hinsicht die „in dem menschlichen Gemüt noch schlummernden allgemeinen Glaubensgefühle erwecken und anregen, und allmählich zu festen Anhaltspunkten der Überzeugung für das weitere Fortschreiten und die weitere Entwicklung derselben ausbilden und gestalten“[2]). Was die Form anbelangt, so darf sich die Philosophie darin die größte Freiheit und Mannigfaltigkeit gestatten; das Hinzeigen, Nachweisen, Vergleichen, Erklären, Bestätigen, alles kann statthaben; sie kann, wie die Gelegenheit es mit sich bringt, bald von dieser, bald von jener Wissenschaft die äußere Form und die ihr eigentümlichen Formeln entlehnen; aber an eine einförmige, sich gleichbleibende Methode, wie es z. B. die Vernunftphilosophie der Rationalisten, welche zum Teil in sklavische Abhängigkeit von der Methode der Mathematik geraten war, getan hat, darf sie sich nicht binden. Gar zu leicht wird in solchem Falle der Geist der Methode dienstpflichtig und das Wesen der Form geopfert. Zuzeiten kann sie „ganz in der Form einer moralischen Gesetzgebung oder einer gerichtlichen Diskussion auftreten, ein anderes Mal wieder als naturhistorische Beschreibung oder als eine geschichtlich genealogische Entwicklung und Herleitung der Begriffe, die Gedanken darstellen, welche sie im Zusammenhange deutlich machen will. Ein anderes Mal wird sie vielleicht in der Form eines wissenschaftlichen Naturversuchs, eines Experiments der höhern Naturlehre, die unsichtbare Kraft, welche sie nachweisen will, darzulegen suchen, oder auch einmal in einer algebraischen Gleichung, in einer mathematischen Form, die für sie im Grunde aber nur ein Bild und die sichtbare Hieroglyphe für etwas unsichtbares Höheres ist, eben dieses Höhere am bequemsten erreichen.“ „Jede Methode und jede wissenschaftliche Form ist gut oder kann doch recht gebraucht gut sein; keine aber darf ausschließend sein, keine darf mit Zwang gleichförmig durchgeführt und in ermüdendem Einerlei überall angewandt werden.“ Durch solche Elastizität in der Anwendung der Formen soll es der Philosophie möglich werden, ihre Wahrheiten in eine populäre Darstellung zu kleiden, die nicht nur den Fachphilosophen befriedigt, sondern auch jedem Gebildeten interessant und verständlich ist und beiden Freude macht[3]).

[1]) Fr. Schlegel, Philosophie des Lebens, S. 265 f.; Deutsches Museum I, S. 85 ff.; Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte I, S. 40 f., II, S. 183.

[2]) Ebenda: S. 264 f.

[3]) Über die Gedanken bezüglich der Darstellungsformen der Philosophie siehe Fr. Schlegel, Lebensphilosophie, S. 8, 11, 258, 259, 259 f., 265 f.; Philosophie der Geschichte I, S. 1.

Digitized by Google

In solcher Auffassung über Inhalt, Aufgabe und formelle Behandlung der Philosophie hat er die Vortragszyklen gelesen. Uns interessiert am meisten die „Philosophie der Geschichte"; aber auch die „Philosophie des Lebens" erfordert unsere Beachtung, weil er in derselben verschiedene geschichtsphilosophische Probleme behandelt hat — besonders ist das der Fall in der sechsten, siebenten und achten Vorlesung —, und weil er sich überhaupt darin auf Schritt und Tritt als historisch geschulter Denker, stehend unter der dirigierenden Macht der historischen Weltanschauung, erweist, hier zur historischen Erläuterung, dort zur historischen Analogie greifend, an der einen Stelle den Werdegang der Menschheit zu dem Werdegang des Einzelmenschen in Parallele stellend und an der andern Stelle den Entwicklungsprozeß eines einzelnen Naturkörpers zur Erklärung der Entwicklung der ganzen Natur verwertend, einmal das Studium der Geschichte der Philosophie zum Zwecke des Verständnisses philosophischer Wahrheiten und das andere Mal die philosophische Betrachtung des historischen Geschehens als wertvoll für das Verständnis der Geschichte empfehlend.

Wenn wir die „Philosophie der Geschichte" in ihrem Gesamteindruck auf uns wirken lassen, so will es uns erscheinen, als wäre sie weniger eine Fortsetzung der „Philosophie des Lebens", wie es die Vorrede zur „Philosophie der Geschichte" kündet, sondern vielmehr die weitere Ausführung der Jacobi-Rezension des „Deutschen Museums".

Was er in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht in der Jacobi-Rezension des „Deutschen Museums" zum Teil kurz und präzis hingestellt, zum Teil programmartig angedeutet hatte, das hat er in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in weiterer Ausführung auf die Geschichte bezogen. Dort geht er bei der Deduktion seiner metaphysischen Überzeugungen von der auf dem Boden der Offenbarungstheorie erkannten Tatsache der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbilde aus; hier stellt er dieselbe Tatsache als das erste Prinzip der Geschichte auf und kristallisiert um selbiges Sinn und Inhalt der Geschichte[1]). Er erklärt, daß „die ganze Menschengeschichte in allgemeinen keinen andern Gegenstand und Inhalt als die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und den Gang dieser Wiederherstellung" haben könne[2]). Diese Erklärung geht von der Voraussetzung aus, daß, weil der Mensch auf Grund der Offenbarung nach Gottes Ebenbild geschaffen sei, sein

[1]) Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte I, S. III, X, 235 f., II, S. 5 u. 7.
[2]) Ebenda: I, S. 235. Vergl. Philosophie des Lebens, S. 28.

Digitized by Google

Wesen und seine Bestimmung in der göttlichen Ebenbildlichkeit bestehen müsse; ihre Analyse ergibt drei Einzeltatsachen: 1. die Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild, 2. den Verlust des göttlichen Ebenbildes und 3. das Ringen der Menschheit nach Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Das Ringen der Menschheit nach Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes bildet den Inhalt der Menschheitsgeschichte und gibt ihr Ziel und Sinn. Geschenk und Verlust des göttlichen Ebenbildes behandelt er unter der geoffenbarten Idee des Wortes als „Grundlage der Menschenwürde und eigentümlichen Menschenbestimmung"; das Ringen der Menschheit nach der Wiederherstellung konzentriert er um die in der Person des Heilandes geoffenbarte Idee der göttlichen Kraft und den endlichen Sieg um die Idee des Lichts[1]).

Die ihm eigentümliche Geschichtsauffassung schöpft er aus der Offenbarung. Daß er das tut, kann uns nicht überraschen; hat er doch schon in der Jacobi-Rezension die Offenbarung als die einzige Erkenntnisquelle aufgestellt; in der „Philosophie des Lebens" nimmt er den Kampf gegen die Ontologie von neuem auf und sucht in eingehender Weise — in der dritten Vorlesung[2]) — die Prinzipien der Ontologie zu entkräften und die Richtigkeit der Offenbarungstheorie zu erweisen. Übrigens fügt er den in der Jacobirezension charakterisierten drei Offenbarungsarten noch eine vierte hinzu, nämlich die sich in der Weltgeschichte kundgebende und als göttliche Fügung oder Vorsehung zu bezeichnende[3]). In der „Philosophie der Geschichte" steht er überzeugungsfest und -treu auf dem Boden der Offenbarung und erklärt in der Gegenüberstellung des ontologischen und Offenbarungsprinzips, welche Ausführung uns beinah wörtlich an die Behandlung der gleichen Frage in der Jacobi-Rezension[4]) erinnert, daß sich in letzter Linie die Frage nicht auf dem Wege des dialektischen Streitens lösen lasse[5]). Damit entzieht er das Problem dem Forum wissenschaftlicher Forschung; er stellt es unter die Entscheidung des individuellen Willens, welcher „nach der innern Gesinnung und Richtung des Charakters" unter den beiden Prinzipien dasjenige zu wählen habe, was der Mensch „im Denken und Wissen, im Glauben und Leben" zu befolgen und zu behaupten ge-

---

[1]) Philosophie der Gesch. I, S. X, 37, 39ff., 241, II, S. 5.

[2]) Philosophie des Lebens, S. 60ff.

[3]) Deutsches Museum I, S. 82f.; Philosophie des Lebens, S. 85. Vergl. auch S. 200ff.

[4]) Deutsches Museum I, S. 85ff., besonders S. 89.

[5]) Philosophie der Geschichte I, S. 40. Vergl. II, S. 183.

Digitized by Google

denke[1]). Friedrich Schlegel, der mystisch gestimmte, religiös überzeugte, christlich gläubige und theologisch gebildete Katholik konnte vor einem so gewählten Gerichtshofe gar keine andere Entscheidung treffen als die war, welche er getroffen hat.

Der von ihm beabsichtigte und auch tatsächlich eingeschlagene und treu eingehaltene Forschungsweg steht im Gegensatz zu dem induktiven Forschungsweg. Es muß uns daher eigentümlich berühren, wenn er gleich eingangs in der ersten Vorlesung über die Philosophie der Geschichte das induktive Forschungsprinzip, nach welchem in der Wendung auf die Geschichtsphilosophie aus der Empirie der historischen Wirklichkeit die Ideen der Geschichte und ihr Sinn erschlossen wird, zu empfehlen und für sich zu rezipieren scheint: hier sagt er: „Die Geschichte kann gar nicht getrennt werden von den Tatsachen und beruht durchaus nur auf der Wirklichkeit, und so muß auch die Philosophie der Geschichte, als der Geist oder die Idee derselben, ebenfalls aus den wirklichen historischen Begebenheiten und der lebendigen Schilderung und geschichtlichen Charakteristik der Tatsachen selbst hervorgehen als das reine Resultat derselben."[2]) Sofern wir diese Äußerung isoliert aus dem Zusammenhang der Darstellung und isoliert aus dem Ganzen seiner Vorstellungswelt betrachten und in direkte Beziehung zu seinem Forschungsprinzip setzen, müssen wir sie als im kontradiktorischen Gegensatz dazu stehend ansehen, und das tut auch Flint in seiner „The Philosophy of History in France and Germany"[3]), er tut es sogar schlechthin, also ohne dabei auf die einschränkende Bedingung der Isolierung dieser Äußerung Schlegels Rücksicht zu nehmen. Sobald wir aber die mit dieser Äußerung noch eng verknüpften Worte: „nämlich aus dem Ganzen und aus dem wesentlichen Zusammenhange dieses Ganzen" mit beachten und uns vergegenwärtigen, wie er in der „Philosophie des Lebens" die Meinung vertritt, die Weltgeschichte sei Anwendung und Entwicklung der Offenbarung[4]), und in der Jacobi-Rezension der Ansicht huldigt, daß die metaphysische und die innere Offenbarung — und dem Sinne nach dürfen wir wohl hinzufügen: und die sich in der Weltgeschichte bekundende Offenbarung — erst durch die positive Offenbarung „Haltung, Festigkeit und Zusammenhang" ge-

[1]) Philosophie der Geschichte I, S. 40f. Warum er die Entscheidung darüber dem Willen zuweist und diesen deshalb den eigentlichen „Gottes-Sinn" nennt, sucht er in der 5. Vorlesung der „Philosophie des Lebens" nachzuweisen (S. 148ff.).

[2]) Philosophie der Geschichte I, S. 1. Vergl. auch II, S. 187f.

[3]) Flint a. a. O., S. 461.

[4]) Philosophie des Lebens, S. 85.

Digitized by Google

winnen könnten[1]), dann verliert das Urteil, daß in der Schlegelschen Darstellung an der in Frage stehenden Stelle ein kontradiktorischer Gegensatz vorliege, seine Stützen, und an ihre Stelle tritt eine Mittellinie, auf der sich die scheinbaren Widersprüche ausgleichen. Wir erkennen die Mittellinie deutlicher, wenn wir uns Schlegel während seiner Gedankenarbeit, philosophierend über die Geschichte, vorstellen. Das eine Mal deduziert er aus der positiven Offenbarung irgend eine Idee, projiziert sie auf die historische Wirklichkeit, diese dabei analysierend und im einzelnen prüfend, ob und wie weit die Idee ihre Anwendung in der Geschichte findet; das andere Mal erkennt er aus dem Tatsachenmaterial der Geschichte auf synthetischem Wege eine allgemein wirksame Idee, wird von ihr ergriffen, sieht sie als Ergebnis der innern Offenbarung, nicht etwa des induktiven Vernunftschlusses an, sucht schließlich nach ihrer Analogie in der positiven Erfahrung und findet sie. Mag es nun sowohl das eine Mal als auch das andere Mal in Wirklichkeit so sein, wie Schlegel meint, oder mag er sich in einem der beiden oder in beiden Fällen irren und der Selbsttäuschung preisgegeben sein — auf die sachliche Richtigkeit dieser Voraussetzung kommt es uns jetzt nicht an —, in jedem Fall ist die Untersuchung des historischen Tatsachenmaterials und die Verknüpfung allgemeiner Ideen mit selbigem, sei es, daß sie aus ihm gefunden oder auf es bezogen und angewandt werden, gegeben und damit eine Situation geschaffen, auf der sich die von ihm deduzierte Forschungsmethode mit der in Frage stehenden Äußerung der ersten Vorlesung sehr wohl in Einklang bringen läßt. Und wenn wir diese Tatsache verallgemeinern, so erkennen wir, daß seine Forschungsmethode ein induktives Moment enthält, und von solchem Gesichtspunkte aus gesehen, müssen wir das scharfe Urteil Flints zurückweisen.

Die von Schlegel konstruierte Geschichtsauffassung geht aus von dem Prinzip des göttlichen Ebenbildes im Menschen oder, allgemeiner gefaßt, vom Wesen des Menschen. In Hinsicht auf das Wesen des Menschen sind, je nach dem Begriff vom Menschen, von dem man bei der Synthese seiner Geschichtsauffassung ausgeht, zwei sich entgegenstehende Hauptansichten der Geschichte möglich, wie Schlegel meint, nämlich die liberale und die religiöse Ansicht[2]). Wie denkt er weiter darüber? Ist der Mensch aufzufassen als „ein veredeltes, allmählich bis zur Vernunft abgerichtetes und endlich sogar bis zum Genie gesteigertes Tier", so „kann auch die ganze

[1]) Deutsches Museum I, S. 83.

[2]) Philosophie der Geschichte I, S. 232 u. 233.

Digitized by Google

Kulturgeschichte keinen andern Inhalt haben, als die von Stufe zu Stufe immer weiter gehenden Fortschritte auf dem Wege dieser unendlichen Vervollkommnung". Demnach entspricht solcher Auffassung vom Wesen des Menschen eine Geschichtsauffassung nach der Idee der unendlichen Perfektibilität. Obwohl die Idee der unendlichen Perfektibilität, als „Anlage und mögliche Disposition genommen", unleugbar viel Wahres enthält, kann sie nicht auf das Ganze der Weltgeschichte angewendet werden, weil „der schwankende Begriff von einem der unendlichen Veredlung und Fortschreitung fähigen Tiere" weder einen rechten Anfang noch ein rechtes Ende begreifen läßt, weder einen Zeitpunkt, in welchem das in der Entwicklung begriffene Tier beginnt, eine Geschichte zu haben, noch ein bestimmtes Ziel, und weil auch der sich zwischen Anfang und Ende befindende Ablauf der historischen Begebenheiten „dem abstrakten Gesetz von der ins Unendliche fortschreitenden Vervollkommnung" nicht immer Folge leistet, sondern recht oft sowohl bei einzelnen Nationen als auch in großen Weltperioden das „Gesetz eines natürlichen Kreislaufes" als das augenscheinlich in der Geschichte vorwaltende und maßgebende erkennen läßt[1]). Also auch hier wieder wie in den Pariser und Kölner Vorlesungen die Verwerfung der Perfektibilitätsidee als Prinzip der Weltgeschichte. Damals hat er sie, wie wir oben erwähnt haben[2]), ohne jedwede Begründung verworfen. Diesmal geschieht es allerdings mit Begründung; aber er fügt der Beweisführung, durch welche er sie aus der Geschichtsphilosophie verbannt, hinzu, daß sie „als bloße Anlage und mögliche Disposition" viel Wahres enthalte und sich die physische Entwicklung des Menschen in ihrem Sinne vollziehe. Wenn wir erwägen, wie er jedesmal der Perfektibilitätsidee, nachdem er sie aus der Geschichtsphilosophie hinauskomplimentiert hatte, ein Seitenpförtchen öffnet, um ihr in einem andern Bezirk seiner Gedankenwelt ein Asyl zu gewähren — in den Pariser und Kölner Vorlesungen verwies er sie in das Gebiet der Praxis —[3]), so will uns scheinen, als wenn er sie, welche einstmals eine so große Bedeutung in seiner Geschichtsauffassung innegehabt hatte[4]), nicht leicht hat aus seiner Gedankenarbeit entfernen können. Die Idee der Perfektibilität entstammt der Gedankenwelt des Rationalismus, also derjenigen Gedankenwelt, aus der Schlegels jugendlicher Geist

[1]) Über die liberale Geschichtsansicht siehe Philosophie der Geschichte I, S. 233 ff.

[2]) Siehe oben S. 105.

[3]) Windischmann a. a. O. II, S. 212. Vergl. oben S. 104.

[4]) Siehe oben S. 42 ff. u. 77.

Digitized by Google

gespeist wurde. Das feste Haften dieser Idee in seinem Geiste läßt uns ermessen, mit welcher Zähigkeit einige Elemente des Rationalismus in dem Geiste seines energisch kämpfenden Gegners beharrten.

Der liberalen Geschichtsansicht stellt er die religiöse gegenüber, welche in dem Menschen nicht das veredelte, allmählich bis zur Vernunft abgerichtete Tier, sondern das Ebenbild Gottes sehe, und von solcher Wesensbestimmung des Menschen ausgehend, in der Geschichte den Sinn in dem Streben der Menschheit nach der Wiederherstellung des verloren gegangenen göttlichen Ebenbildes erblicke. Die religiöse Geschichtsansicht nennt er legitim, weil alle göttlichen und menschlichen Gesetze, sofern sie in die Geschichte eingreifen, „in ihrem ersten Grunde auf dieser Voraussetzung von der höhern Würde und göttlichen Bestimmung des Menschen beruhen", und hebt ausdrücklich hervor, daß sie dem Menschen nach dem eigentlichen Vorzug seines Wesens volles Recht zuerkenne und dabei zulasse, daß der Mensch „neben seiner göttlichen Bestimmung in physischer Hinsicht und im äußern Dasein" zugleich auch ein Naturwesen sei und bleibe, „obwohl nicht zuerst und zunächst und nur dieses allein, sondern in einem, jenem Höhern untergeordneten Sinne". Als Naturwesen sei der Mensch nach der religiösen Geschichtsansicht historischen Naturgesetzen unterworfen, und der Fortschritt in seiner physischen Entwicklung sei das natürliche Ergebnis der natürlichen Fähigkeiten und vollziehe sich in progressiver Weise[1]).

Die liberale und religiöse Geschichtsansicht stehen sich jedoch nicht nur in Hinsicht auf den Ausgangspunkt, betreffend die Auffassung vom Wesen des Menschen, gegenüber, sondern auch in Hinsicht auf das Ende der historischen Entwicklung. Nach der religiösen Auffassung Schlegels hat die historische Entwicklung der Menschheit einen Zweck, ein letztes Ziel, nämlich die endliche Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Darauf steuert das historische Geschehen, allerdings nicht ohne Aufenthalt und Unterbrechung, ohne Abirrung und Rückschritt in einigen seiner Phasen, hin, und das zu erreichen, bildet seinen Zweck. Seine Geschichtsauffassung ist demnach ausgesprochen teleologisch geartet, und mit dem teleologischen Charakter derselben verbindet sich ein positiver Inhalt theologischen Gepräges; mit Recht darf man sie, von solcher Perspektive aus gesehen und beleuchtet, eine theologisch-teleologische nennen. Der von ihm verworfenen liberalen Geschichtsansicht kann zwar auch eine gewisse Zielstrebigkeit nicht abgesprochen werden; denn

[1]) Über die religiöse Geschichtsansicht siehe Philosophie der Geschichte I, S. 234 ff.

Digitized by Google

in dem Wesen der ihr zugrunde liegenden Idee des gesteigerten Fortschritts zur unendlichen Vervollkommnung liegt auch eine Art Zielgedanke; aber das Etwas, dem der unendliche Fortschritt des historischen Geschehens zustrebt, rückt, wenn er sich ihm zu nähern scheint, fortgesetzt weiter, hat keinen positiven Inhalt und ist daher unbestimmt, nicht erreichbar und auch nicht vorstellbar. Immerhin liegt in der Zielstrebigkeit das teleologische Prinzip der liberalen Geschichtsansicht. In Hinsicht auf das teleologische Prinzip unterscheiden sich die religiöse und liberale Geschichtsansicht nicht wesentlich, sondern nur, falls wir uns einen bildlichen Ausdruck der Umschreibung gestatten dürfen, graduell; aber in Hinsicht auf den Inhalt des Zieles tritt ein wesentlicher Unterschied hervor: nach der religiösen Ansicht ist das Ziel durch einen theologischen Inhalt bestimmt und nach der liberalen Ansicht ist der Inhalt des Zieles ein undefinierbares Etwas.

Die Unklarheit der Zielbestimmung des historischen Geschehens veranlaßt Friedrich Schlegel, hierin eine der Prämissen für die Ablehnung der Gültigkeit der Perfektibilitätsidee in der Geschichte zu sehen. Im Anschluß an diese Begründung für seine Entscheidung drängt sich uns der Imperativ auf, den Schlegel von einst mit dem Schlegel der „Philosophie der Geschichte“ in Hinsicht auf seine Meinung über das Ziel der historischen Entwicklung zu vergleichen. In der archäologischen Periode seines Lebens verwarf er das theologisch-teleologische Prinzip der Lessing und Herder, in der „Philosophie der Geschichte“ steht seine Gedankenarbeit unter der Herrschaft der theologisch-teleologischen Weltanschauung, und in ihrem Sinne definiert, begründet und verteidigt er eine Geschichtsauffassung, welche er damals bekämpft hatte. Damals stellte er die „Idee der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur“ als oberstes Prinzip der Geschichte auf, und damit eine Geschichtsauffassung, welche in Hinsicht auf Unbestimmtheit und Inhaltlosigkeit der liberalen Geschichtsansicht, wie er sie in der „Philosophie der Geschichte“ charakterisiert, vollständig gleicht, und da er die liberale Geschichtsansicht auch bezüglich der Gedanken über das Ziel der Geschichte bekämpft, bekämpft er darin ein Prinzip, das er früher verteidigt hat. Wir haben oben im dritten Kapitel[1]) feststellen können, daß seine in der archäologischen Zeit vertretene Geschichtsansicht, insofern sie das ausgeprägte theologisch-teleologische Prinzip verwarf und den Sinn der Geschichte durch eine metaphysische Formel zu erschließen suchte, eine Weiterentwicklung der Geschichtsphilosophie

[1]) Siehe oben S. 57 f.

Digitized by Google

der Lessing und Herder bedeutete. Jetzt, nachdem er den damals eingenommenen Standpunkt wieder verlassen und seine Zuflucht zu dem theologisch-teleologischen Prinzip genommen hat, befindet sich demnach seine Geschichtsphilosophie auf rückwärts verlaufendem Wege.

Wie sicher die rückwärts gerichtete Tendenz seiner Geschichtsphilosophie ihn in das Lager der Herder und Lessing geführt hat, zeigen insonderheit die siebente und achte Vorlesung[1]) der „Philosophie des Lebens" und die zehnte und fünfzehnte Vorlesung[2]) der „Philosophie der Geschichte". Er vindiziert den Gedanken Lessings von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und versponnen mit wiederaufgetauchten Herderschen Ideen entfaltet er seine Überzeugung von den „Absichten der göttlichen Vorsehung", dem Walten der „höheren Fügung" und dem „reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte". Die „göttliche Erziehung des Menschengeschlechts" zeigt sich im Reiche der Wahrheit, indem Gott sich zu den Menschen herabläßt, sich „der menschlichen Schwäche oder Beschränktheit und dem irdischen Bedürfnis liebevoll bequemend und anschmiegend", und sie von der einen Stufe der Erkenntnis zur andern führt[3]). Sie tritt auch hervor im Reiche der Geschichte, indem „der in der Weltgeschichte waltende Geist" die Völker auf ihrer Entwicklungsbahn führt und leitet, sie aber auch warnt und straft[4]); und in alledem „die besondern Wege und Absichten der göttlichen Vorsehung in der Führung und in den Schicksalen der einzelnen Völker, oder auch sonst groß hervortretender Personen und historischer Individuen oder ganzer Zeiten" bekundet[5]). Vornehmlich redet der erziehende Gott durch die Strafgerichte, „wo bei dem Untergange ganzer Nationen", „oder bei dem über eine lang entartete Zeit von allen Seiten hereinbrechenden Unheil und unabwendbaren allgemeinen Unglück" oder anderen Katastrophen ähnlicher Art die göttliche Gerechtigkeit das Urteil spricht und das Schicksal der Völker besiegelt, und offenbart sich dadurch als „der weltrichterliche Geist"; die größten Epochen und Ereignisse in der Weltgeschichte tragen einen „weltrichterlichen Charakter" und haben eine „weltrichterliche Bedeutung", so daß das Dichterwort: „Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte" volle Berechtigung hat[6]). „Das Wesentlichste

[1]) Philosophie des Lebens, S. 196 ff.
[2]) Philosophie der Geschichte II, S. 1 ff. u. 181 ff.
[3]) Philosophie des Lebens, S. 199, 151.
[4]) Philosophie der Geschichte II, S. 187.
[5]) Ebenda: II, S. 5.
[6]) Ebenda: II, S. 7 und Philosophie des Lebens, S. 226 u. 225.

Digitized by Google

von allem ist, den in der Geschichte sich offenbarenden, den Menschensinn erleuchtenden und führenden, das Menschengeschlecht errettenden und begleitenden, endlich auch die Zeiten und Völker schon hier richtenden, warnenden und strafenden Geist Gottes in seinem Dahinschreiten durch die Jahrhunderte wahrzunehmen und die Flammenzüge und Spuren seines Fußtrittes zu erkennen."[1]) „Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts", „die Idee der göttlichen Gerechtigkeit", „das Prinzip der göttlichen Vorsehung", „das Weltgesetz der verborgenen Wege der Vorsehung" — wir sehen, Schlegel variiert in den Bezeichnungen außerordentlich häufig; wir müssen es seiner Phantasie zugute halten — zielen im wesentlichen alle auf dasselbe ab, worüber Schlegel zusammenfassend äußert: „Diese Idee der göttlichen Gerechtigkeit aber, oder auch des Weltgerichts insofern es ein historisches ist, gehört allerdings mit in den Umkreis der philosophischen Geschichte, und bildet nebst jenem ersten Fundament des göttlichen Ebenbildes im Menschen, das zweite mehr praktisch auf die Wirklichkeit des Lebens und seiner großen Erscheinungen gerichtete Prinzip derselben"[2]), und an anderer Stelle sagt er: „Ohne die Idee einer in dem Gange der menschlichen Schicksale waltenden, alles lenkenden Vorsehung und rettenden Kraft Gottes, aber zur endlichen Befreiung des Menschengeschlechts, kann die ganze Weltgeschichte nur wie ein Labyrinth ohne Ausgang erscheinen, wie ein verworrener Schutthaufen übereinandergeworfener Trümmer der untergegangenen Jahrhunderte; wie ein großes Trauerspiel ohne rechten Anfang, und wo der Schluß und die Auflösung fehlt."[3])

Haben wir bisher die für die gesamte Weltgeschichte maßgebenden beiden Prinzipien in der „Philosophie der Geschichte" kennen gelernt, so wollen wir nunmehr unsere Untersuchung auf die Einteilung der Geschichte darin richten und zunächst Schlegels Gedanken darüber angeben, dabei nach jedem größeren, sachlich zusammenhängenden Gedankengebiet unsere kritische Würdigung einflechtend.

Die Weltgeschichte hat sich vom Beginn bis zur Gegenwart in drei großen Bildungsstufen entwickelt[4]). Jede derselben hat ihren Anfang mit einem „historisch gegebenen, göttlichen Impuls" genommen, durch welchen jedesmal ein von dem Leben der vorhergehenden Stufe verschiedenes neues Leben bewirkt wurde[5]). Die

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 187.
[2]) Ebenda: II, S. 7.
[3]) Ebenda: II, S. 185.
[4]) Ebenda: I, S. 240.
[5]) Ebenda: I, S. 240.

Digitized by Google

drei göttlichen Impulse waren für die erste Stufe „das dem Menschen ursprünglich verliehene Wort der ewigen Wahrheit", für die zweite Stufe die in der Persönlichkeit des Erlösers in die Welt getretene „göttliche Kraft der wahren Religion" und für die letzte Stufe das „höhere Licht der reinern Wahrheit in der Wissenschaft und im Leben"[1]). Sie bilden das „dreifache göttliche Prinzip" und den „innern Einteilungsgrund" der Philosophie der Geschichte und konzentrieren sich um die drei Ideen: „das Wort", „die Kraft" und „das Licht".

Die Idee des Wortes. „Der dem Menschen eigentümliche Vorzug besteht darin, daß ihm unter allen Erdgeschöpfen allein das Wort verliehen und zugeteilt war. Das lebendig mitgeteilte, wirklich ausgesprochene Wort ist nicht bloß ein totes Vermögen, sondern eine Tatsache, etwas historisch Wirkliches und Gegebenes."[2]) In ihm „als Grundlage der Menschenwürde und Menschenbestimmung" liegen auch „das innere Licht des Bewußtseins und des eigenen Verständnisses", „die Wurzel, aus welcher sich der ganze Reichtum aller Sprache so herrlich entfaltet" und, indem es „nicht bloß und allein ein verstandenes und verstehendes, ein lehrendes und lernendes, sondern zugleich auch ein liebevoll anknüpfendes oder versöhnend ausgleichendes, ein richterlich entscheidenes und wirksam gebietendes oder auch ein schöpferisch fruchtbares Wort" ist, die „lebendig wirkende Kraft". In solchem Sinne „umfaßt das Wort die ganze Fülle aller der Vorzüge und Eigenschaften, welche den Menschen eigentümlich charakterisieren"[3]). Durch die Verleihung des Wortes an den Menschen hat der Herr diesen zum Herrn und Herrscher der Erde eingesetzt und ihm ein paradiesisches Leben auf Erden ermöglicht[4]). Die Verleihung des Wortes und das sich unmittelbar daran anknüpfende paradiesische Leben des Menschen gehören nicht zur Geschichte, bilden aber die aller Geschichte vorangehende göttliche Grundlage derselben[5]). Das Wort in seiner Reinheit und Fülle ist dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen, und mit diesem Verlust beginnt die Menschengeschichte; darin liegt ihr Anfang. Mit dem Verluste des göttlichen Wortes war auch der Verlust der Herrschaft über die Erde verbunden, und der Mensch ist dadurch von seiner gottgewollten Herrscherstellung herabgesunken und der

[1]) Philosophie der Geschichte I, S. 240f., II, S. 5.
[2]) Ebenda: I, S. 37.
[3]) Ebenda: I, S. 37.
[4]) Ebenda: I, S. 38.
[5]) Ebenda: I, S. 39.

Digitized by Google

Natur, über die zu herrschen er bestimmt gewesen war, untertan geworden[1]). Durch den Sündenfall ist ihm auch die mit der Reinheit des Wortes verbunden gewesene „selige Freiheit des himmlischen Friedens“ verloren gegangen. An die Stelle der Freiheit des himmlischen Friedens ist die menschliche Freiheit getreten[2]). Wie kann man sich die Entstehung derselben erklären? Der Mensch war frei erschaffen worden. Zwei Wege, von denen der eine „in die Höhe“, der andre „in die niedre Tiefe“ führte, waren ihm vom Herrn zur entscheidenden Wahl anheimgegeben. „Damit war die Möglichkeit von zweierlei Willen in ihm gegeben. Wäre er in dem ersten von Gott ausgegangenen Willen fest und dem ihm von Gott eingebornen und vorgezeichneten Worte treu geblieben, so würde er immer nur einen Willen gehabt haben“, und die Freiheit seines Willens wäre die der seligen Geister geblieben, „welche man darum nicht unfrei nennen kann, weil sie nicht mehr im Kampfe stehen und gar nicht mehr von Gott getrennt werden können“. Dadurch, daß der Mensch im Sündenfall „den Weg in die Tiefe“ eingeschlagen hat, ist der Zwiespalt in sein Willensleben eingetreten. Seitdem gibt es zweierlei Willen in ihm, einen göttlichen Willen und einen natürlichen; auch die menschliche Freiheit ist nun nicht mehr jene selige des himmlischen Friedens, wie dessen, der schon gesiegt und überwunden hat, sondern, wie auch jetzt noch die unsrige, eine Freiheit der noch zu treffenden Wahl und des schweren, noch unentschiedenen Kampfes. Vom Beginn der Verfinsterung im Sündenfall an bis in die Gegenwart hinein reicht der Kampf zwischen dem göttlichen und dem natürlichen Willen, der höheren Richtschnur seiner Bestimmung und der irreleitenden Macht des Bösen, und er wird fortgeführt werden bis zum endlichen Sieg des göttlichen Prinzipes im Menschen, bis zur Wiederherstellung der Eintracht zwischen dem natürlichen und göttlichen Willen. Die Aufgabe des einzelnen Menschen wie des ganzen Menschengeschlechts besteht darin, durch diesen harten Kampf „den niedern irdischnatürlichen Willen immer mehr in den höhern göttlichen Willen umzuwenden und umzuwandeln“, um schließlich das letzte Ziel der Menschheit zu erreichen, nämlich die Einheit des gottgewollten menschlichen Willens und damit implizite die selige Freiheit des himmlischen Friedens und die vollständige Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Alle Versuche, das Ziel zu erreichen, die Fortschritte oder Rückschritte auf der Bahn dahin bilden „einen wesentlichen Teil von dem Inhalt der Welt-

[1]) Philosophie der Geschichte I, S. 38.
[2]) Ebenda: I, S. 43.

Digitized by Google

geschichte“[1]). Ohne die Idee der menschlichen Freiheit würde es keine Geschichte geben, und ohne die Voraussetzung dieser Idee und den Glauben daran wäre keine Wissenschaft derselben denkbar. Wäre die Freiheit des Willens nur eine psychologische Täuschung, also nicht wirklich, wäre „alles im Leben notwendig vorher bestimmt, bloß Natur und blindes Fatum“, so würde das, was wir Geschichte nennen, „nur einen Teil der Naturkunde bilden; was aber dem allgemeinen Urteile und dem innersten Gefühl des Lebens im Menschen widerspricht, da nach diesem, ganz einfach genommen, es eben der Kampf zwischen dem guten und göttlichen Prinzip auf der einen, und dem feindlichen und bösen auf der andern Seite ist, welcher den Inhalt des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte von Anfang bis zu Ende bildet“[2]).

„Das allgemeine Urteil und das innere Gefühl des Lebens im Menschen“ wird hier zum entscheidenden Richter in der Frage der Willensfreiheit erhoben. Schlegel sieht diese Instanz deshalb als kompetent an, weil nach seiner Ansicht „das allgemeine Urteil und das innere Gefühl im Menschen“ der Ausfluß göttlicher Offenbarung ist, und die göttliche Offenbarung ihm das A und das O der menschlichen Gewißheit bildet.

Stellen wir in Hinsicht auf die Geschichtsauffassung Friedrich Schlegels Gedanken, welche sich um die Idee der Freiheit konzentrieren, mit denen, welche sich auf die Idee des göttlichen Ebenbildes beziehen, in Vergleich, so ergibt sich, daß er im ersten Fall in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen Ziel und Inhalt der Geschichte, und im andern Fall in der Rückkehr der Menschheit „zu dem göttlichen oder Gott gemäßen Willen“ „einen wesentlichen Teil von dem Inhalt der Weltgeschichte“ zu finden meint. Begrifflich gedacht ist demnach die Definition, welche sich um „die Idee der Freiheit rankt, derjenigen, welche das „göttliche Ebenbild“ zum bestimmenden Oberbegriff hat, untergeordnet, und das erscheint uns, von der Gedankenarbeit Schlegels aus gesehen, sachlich gerechtfertigt, insofern das göttliche Ebenbild des Menschen außer der göttlichen Freiheit noch andere Adhärenzen umspannt, so z. B. die Herrscherstellung des Menschen auf der Erde.

In seinen Gedanken über das Problem der Freiheit erkennen wir den verbindenden Faden, welcher seine Geschichtsauffassung in der „Philosophie der Geschichte“ mit der in den Pariser und Kölner Vorlesungen verknüpft. Nach der letzteren bildet die Rückkehr der

[1]) Philosophie der Geschichte I, S. 41 ff.
[2]) Ebenda: II, S. 184 f.

Digitized by Google

Menschheit zu der göttlichen Freiheit der ewigen Einheit und Fülle Sinn und Inhalt der Geschichte[1]), nach der ersteren bildet die Rückkehr der Menschheit zu dem göttlichen freien Willen einen wesentlichen Teil von dem Inhalte der Weltgeschichte. Die unterschiedliche Auffassung ist auf die in dem religiösen Milieu des Schlegelschen Geistes wurzelnde und auf Grund seiner Offenbarungstheorie vollzogene Wendung der Idee der Freiheit in das Gebiet der Religion zurückzuführen. Damals erschien ihm die Menschheit als die höchste der irdischen Produktionen der Welt, sich von einem von vornherein gegebenen Tiefstand aus allmählich zu fortschreitender Freiheit entwickelnd. Jetzt, nachdem er in seiner Ansicht die Idee der Freiheit in Einklang mit der positiven Offenbarung der Heiligen Schrift gebracht hat, ist ihm der Mensch durch die Schöpfung das Ebenbild Gottes und nimmt nicht von vornherein einen Tiefstand seines Daseins ein, im Gegenteil eine herrschende und freie Stellung. In den Tiefstand versinkt er erst nach dem Eintritt des Bösen in den innern Mittelpunkt seines Lebens durch den Sündenfall, und zwar wird er auch nicht in den Tiefstand größter Verwilderung plötzlich hineingeschleudert, sondern er erreicht ihn erst, allmählich von Stufe zu Stufe immer tiefer in die tierische Roheit versinkend[2]).

Indem er den Menschen als von Gott nach Gottes Ebenbild erschaffen ansieht, rückt die Menschheit für seine Betrachtung in den Mittelpunkt des All und wird „zum enthusiastisch gepriesenen Schoßkind" eines persönlichen Gottes. Von dem persönlichen Gott nimmt sie ihren direkten Ausgang, zu dem persönlichen Gott führt ihr letztes Ziel; Natur, Erde, Welt, dies alles hat nur in Beziehung zu der Menschheit eine sekundäre Bedeutung. In solcher Schärfe hat er den Gegensatz der Bedeutung von Natur und Menschheit in den Pariser und Kölner Vorlesungen nicht hervorgekehrt; dort erschien die Menschheit als „eine Stufe der irdischen Produktionen der Weltentwicklung", wenn auch als die höchste und letzte, so doch immerhin nur als eine Stufe, der andere vorausgingen, als ein Glied, das in laufender Linie mit andern in Verbindung stand, nicht aber, wie in der „Philosophie der Geschichte", als der Mittelpunkt im All der Welt.

Durch die Voraussetzung der Idee der Freiheit findet nach Schlegel auch das Problem der Zulassung des Bösen seitens Gottes, obwohl ihm die Absicht Gottes in der Zulassung des Bösen und der dem bösen Prinzip eingeräumten Macht ein Rätsel bleibt, seine Lösung

---

[1]) Siehe oben S. 94 f.

[2]) Philosophie der Geschichte I, S. 48.

Digitized by Google

und Erklärung. Wo ihm das Rätsel entgegentritt, nimmt er seine Zuflucht zu der „göttlichen Vorsehung“ und ruft sie in die Schranken[1]).

Seine Ansicht über die Idee der Freiheit, wie überhaupt seine Geschichtsauffassung ist in der „Philosophie der Geschichte“ fest verankert in seiner religiösen Gedankenwelt, und diese drückt ihr das Gepräge auf. Blicken wir rückwärts, auf die Wandlung seiner Geschichtsauffassung, so können wir zusammenfassend konstatieren: In den Jugendschriften der archäologischen und Athenäumszeit trägt sie einen ästhetischen, in den Pariser und Kölner Vorlesungen des Mannesalters einen ethischen und in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte des alternden Greises einen religiösen Charakter.

In der Bedeutung, welche er der Idee der Freiheit im Bereiche der Geschichte, und zwar in allen Perioden seiner produktiven Wirksamkeit zuerkennt und mit energischem Nachdruck betont, spricht sich sein überzeugungstreuer Indeterminismus aus.

Mit seinem Indeterminismus verbindet sich die individualistische Betrachtungsweise der Geschichte. Nur eine kleine Zahl von Nationen und eine geringe Zahl von Individuen sieht er als historische an[2]). Sie sind ihm die Träger der weltgeschichtlichen Entwicklung; aber insofern er die Nationen als historische Organismen auffaßt und nicht nur die politischen Begebenheiten, sondern auch das Kulturleben in den Bereich der Geschichtsbetrachtung rechnet, unterscheidet er sich von der individualistischen Betrachtungsweise der rationalistischen Geschichtsschreibung, welche nur die Geschichte berühmter Individuen, der Fürsten, Feldherrn und Staatsmänner berücksichtigt.

Sein Indeterminismus diente Gans zum Ausgangspunkt der abfälligen Kritik in der Vorrede zum 9. Bande von Hegels Werken[3]). Gans beginnt mit den Worten: „In Friedrich von Schlegels Philosophie der Geschichte finden wir, wenn wir wollen, einen Grundgedanken, den man einen philosophischen nennen kann. Es ist nämlich der, daß der Mensch frei erschaffen gewesen sei“, und fährt dann fort, die Gedanken Schlegels über den Verlust der seligen Freiheit und die Entstehung der menschlichen Freiheit, wie sie in der „Philosophie der Geschichte“ von ihm ausgesprochen sind[4]), fast

---

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 7, 185, 186. Vergl. Philosophie der Geschichte, S. 187 ff. u. 222 f.; Windischmann a. a. O. II, S. 457.

[2]) Philosophie der Geschichte I, S. 71.

[3]) Hegels Werke, IX. Bd., S. XII. Siehe oben S. 6 f.

[4]) Schlegel, Philosophie der Geschichte I, S. 41 f. u. 43.

Digitized by Google

wörtlich wiederzugeben, um daran folgendes kritische Urteil anzuschließen: „Diese Philosophie der Geschichte fängt also ganz eigentlich mit dem ungeheuren Bedauern an, daß es überhaupt eine Geschichte gebe, und daß es nicht vielmehr bei dem ungeschichtlichen Zustande der seligen Geister verblieben sei. Die Geschichte ist Abfall, Verdunkelung des reinen und göttlichen Seins, und statt daß Gott darin erkannt werden soll, ist es vielmehr das Negative Gottes, was sich darin spiegelt. Ob es dem Menschengeschlecht endlich gelingen werde, sich ganz und vollständig zu Gott zurückzuwenden, ist somit eigentlich nur eine Erwartung und Hoffnung, die, nachdem sich dasselbige nachmals durch den Protestantismus verdunkelt hat, Friedrich Schlegel wenigstens zweifelhaft erscheinen mußte. In den Ausführungen der einzelnen Völkerbegriffe und Völkergeschichten findet sich überall, wo dieser Grundgedanke ein wenig in den Hintergrund gestellt ist, eine geistreich flache Entwicklung, die in einer glatten Sprache Ersatz für den oft ausgehenden Gedanken sucht. Ein Wunsch, sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt festzustellen, gibt der Behandlung etwas Gesuchtes und Prämeditiertes, das die Fakta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht.“ Gans' Urteil ist weit davon entfernt, gerecht zu sein. Wenn wir es in Hinsicht auf den Brennpunkt, auf den er es selbst eingestellt hat, nämlich auf die von Schlegel vertretene Bejahung der menschlichen Willensfreiheit, untersuchen, so müssen wir dazu bemerken, daß Gans sich nicht hätte begnügen dürfen, die von Schlegel für richtig gehaltenen Behauptungen, der Mensch sei frei erschaffen, er habe zwei verschiedene Wege vor sich gehabt, er habe den falschen Weg gewählt und es sei dann der Zwiespalt zwischen dem göttlichen und dem natürlichen Willen in ihm eingetreten, als irrige hinzustellen; mindestens hätte er die Voraussetzungen angeben müssen, von denen aus er die Ansicht Schlegels in diesen Fragen zu verwerfen sich genötigt sah, oder er hätte uns seine, der Schlegelschen entgegenstehende Fundamentalidee über die Geschichtsphilosophie begründen sollen. Beides hat er unterlassen. Hätte er beides oder eins von beiden getan, so würden wir imstande sein, seine Voraussetzungen mit denen Schlegels bzw. seine Fundamentalidee mit der Schlegelschen zu vergleichen und uns eine Meinung darüber bilden können, wessen Standpunkt mehr oder weniger berechtigt wäre, als wissenschaftlich zu gelten[1]). Wir sind aber überhaupt der Mei-

[1]) Vergl. Flints Meinung über Gans' Urteil in seiner The Philosophy of History in France and Germany, S. 459f. Flints Urteil über Gans'

Digitized by Google

nung, daß schon darin ein Mangel der Kritik zu erblicken ist, wenn Gans sie auf das Problem der Willensfreiheit einstellt und um selbiges konzentriert. Er trifft damit gar nicht den Kernpunkt der Schlegelschen Geschichtsauffassung in der „Philosophie der Geschichte" — auf dieses Werk hatte er es einzig und allein abgesehen —, wie er wähnt; denn Schlegel hat das Problem der Willensfreiheit weder in den Ausgangs- noch in den Mittelpunkt seiner Darstellung gerückt, wie aus unserer obigen Abhandlung hervorgeht. Gans hätte, falls er auf den Grundgedanken der Schlegelschen „Philosophie der Geschichte" einzugehen beabsichtigt hätte — und wir müssen aus der ganzen Art und Weise, wie er seine Kritik einleitet, diesen Fall als beabsichtigte Tatsache annehmen —, seine Kritik auf „das Prinzip des anerschaffenen göttlichen Ebenbildes des Menschen" einstellen und dieses Prinzip in Beziehung zu der von Schlegel vertretenen Stellung zu dem Problem der Offenbarung setzen sollen. Seine Behauptung, daß nach Schlegels Darstellung die Geschichte „Abfall, Verdunklung des reinen und göttlichen Seins" sei und „statt daß Gott darin erkannt" werden solle, es vielmehr „das Negative Gottes" sei, was sich darin spiegele, ist gänzlich falsch und deshalb zurückzuweisen[1]). Wir wollen zugeben, daß, wenn man nur die ersten Vorlesungen der Schlegelschen „Philosophie der Geschichte", in denen er das Sinken des Menschengeschlechts und die Macht des bösen Prinzips in der Geschichte darzustellen bemüht ist, liest und auf sich wirken läßt, man zu der Meinung, wie sie Gans ausgesprochen hat, kommen kann, aber nicht als Ergebnis objektiver Erwägungen, sondern subjektiver Stimmung. Bei objektiver Erwägung würde man sehr bald erkennen, wie Schlegel sich bemüht, zu zeigen, daß trotz der Verwilderung des Menschengeschlechts der Prometheusfunke göttlichen Wesens, wenn auch noch so schwach, weiterglimmt. Und wenn wir gar erst den zweiten Band, in dem Schlegel Macht, Sieg und Entwicklung des historischen Christentums zur Darstellung bringt, auf uns wirken lassen, so ist es uns unverständlich, wie Gans eine solche Ansicht hat aussprechen können. Ebenso müssen wir die Behauptung: „In den Ausführungen der einzelnen Völkerbegriffe" usw. bis „den oft ausgehenden Gedanken sucht", zurückweisen. Wie, schon oben erwähnt, ist gar nicht die Idee der Willensfreiheit der

---

Kritik kulminiert in den Worten: „Bezeichnet Gans es als unwissenschaftlich, eine Geschichtsphilosophie mit dem Sündenfall zu beginnen, so bezeichne ich es als unwissenschaftlich, mit dem Leugnen dieses Sündenfalles zu beginnen. Dieser Vorwurf trifft Gans ebenso schwer wie Schlegel."

[1]) Vergl. Flint a. a. O., S. 460.

Digitized by Google

Grundgedanke der „Philosophie der Geschichte". Deshalb ist schon die Wendung „überall, wo dieser Grundgedanke ein wenig in den Hintergrund gestellt ist" nicht am Platze. Und nun soll gar an diesen Stellen „eine geistreich flache Entwicklung, die in einer glatten Sprache Ersatz für den oft ausgehenden Gedanken sucht", vorliegen. Schon die Irrtümlichkeit in der Voraussetzung ist hinreichend, die Richtigkeit der Folgerung anzuzweifeln. Formell ist sie demnach als falsch ohne weiteres zurückzuweisen; aber auch sachlich genommen und abgelöst von der Voraussetzung können wir sie nicht als richtig anerkennen, da nach unserer Ansicht dem phantasiereichen Denker nicht der Gedanke ausgeht, er sogar im Gegenteil oft an überströmender Gedankenfülle leidet. Tatsache ist aber, daß mancher Gedanke nicht mit systematischer Schärfe und energischer Konsequenz durchgeführt ist. Die Ursache dafür ist in Schlegels Ansicht über Wesen, Aufgabe und Darstellungsweise der Philosophie[1]) und in seiner Individualität zu suchen. Mit seiner Ansicht über Wesen, Aufgabe und Darstellungsweise der Philosophie können wir uns nicht einverstanden erklären; aber das kann kein Grund für uns sein, die auf solcher Ansicht beruhende Darstellung der Geschichtsphilosophie, welche nach unserer Überzeugung zwar nicht mustergültig, aber immerhin geistreich ist, wie Gans, geistreich flach zu nennen. Uns will überhaupt scheinen, als wenn Gans' Kritik durch subjektive Abneigung gegen den Indeterministen und Katholiken beeinflußt wäre und der vorurteilsfreien, objektiven Beurteilung entbehre. Was Gans in dem Schlußsatz seiner Kritik behauptet, entspricht auch unserer Meinung, wie wir dies weiter unten nachzuweisen gedenken. Wenn wir die Kritik von Gans jetzt einer verhältnismäßig eingehenden Untersuchung gewürdigt haben, so ist das geschehen, weil dessen einseitiges und ungerechtes Urteil vielerseits als ein endgültiges und den Tatsachen entsprechendes angesehen und akzeptiert worden ist, und Schlegel dadurch seinen ganzen Ruf als Geschichtsphilosoph eingebüßt hat[2]).

Die Ideen der Kraft und des Lichts. In dem entscheidenden Wendepunkt zwischen der alten und neuen Zeit beginnt ein neuer göttlicher Impuls auf die historische Entwicklung der Menschheit einzuwirken[3]). Es ist die „göttliche Kraft der wahren Religion" oder, anders ausgedrückt, „die höhere Kraft der ewigen Liebe in dem Christentum"[4]). Sie liegt in dem „Gnadengeheimnis der gött-

[1]) Siehe oben S. 121 ff.

[2]) Siehe Flint a. a. O., S. 458.

[3]) Philosophie der Geschiche II, S. 5.

[4]) Ebenda: II, S. 5 u. I, S. IV.

Digitized by Google

lichen Erlösung des Menschengeschlechts“ und gehört selbst, da es über die Sphäre der Geschichte und historischen Nachweisung hinausreicht, nicht mehr in das Gebiet der Geschichte[1]). Deshalb darf es die Philosophie der Geschichte nur voraussetzen und als bekannt und „sich unter den Gleichgesinnten von selbst verstehend“ annehmen, nicht aber in den Umkreis ihrer Erörterungen hineinziehen[2]). Es gehört in das Gebiet der Religion und muß dieser ganz überlassen bleiben. Der Träger des Gnadengeheimnisses ist die geheiligte Person des Heilandes. Man darf den Erlöser, „den erhabensten und edelsten unter allen reinen Sittenlehrern“, nicht als einen jüdischen Sokrates ansehen, welcher denselben beklagenswerten Ausgang genommen habe wie der athenische Philosoph. Solche Meinung ist unhistorisch oder vielmehr antihistorisch, „weil sie mit allen Verheißungen, Zeugnissen, eigenen Aussprüchen, Berichten“ „in dem schneidendsten Widerspruch steht“ und „weil, wenn dieser göttliche Mittelpunkt aus der Weltgeschichte weggenommen wird, alsdann aller historische Zusammenhang in derselben verloren geht“[3]). In der Voraussetzung des Erlösungsgeheimnisses beruht „das Fundament und der Schlüssel des Ganzen: ohne welchen die ganze Weltgeschichte nichts sein würde als ein Rätsel ohne Lösung, ein Labyrinth ohne Ausgang, ein großer Schutthaufen aus den einzelnen Trümmern, Steinen und Bruchstücken von dem nun unvollendet gebliebenen Bau, aus der großen Tragödie der Menschheit, die alsdann gar kein Resultat haben würde“[4]). Die göttliche Kraft der wahren Religion hat keine Zerstörung der heiligen Überlieferung, wie sie sich im Judentum erhalten hatte, herbeiführen wollen, bezweckte vielmehr die göttliche Fortsetzung und geistige Umwandlung des Judentums[5]), wirkte bei der Ausbreitung des Christentums über die Grenzen Palästinas hinaus „wie ein elektrischer Schlag, der durch die ganze Menschheit mit Blitzesschnelle dahinfuhr, wie ein magnetischer Lebensstrom, der alle, auch die entferntesten Glieder derselben im beseelenden Pulsschlag vereinigte“[6]), und befreite das Menschengeschlecht „aus den feindlichen Banden des Gott verneinenden und alle Erschaffene, so viel er kann, irreführenden Geistes“[7]). Doch nicht ohne schwere Opfer hat das Christentum seinen Siegeszug durch die Geschichte antreten und vollziehen können;

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 8.
[2]) Ebenda: II, S. 8.
[3]) Ebenda: II, S. 8f.
[4]) Ebenda: II, S. 9.
[5]) Ebenda: II, S. 18.
[6]) Ebenda: II, S. 26.
[7]) Ebenda: II, S. 321.

Digitized by Google

„in dem Kampf gegen die heidnische Grausamkeit und römische Verfolgung, in Fesseln und Martern aller Art" hat mancher Gläubige sein Leben opfern müssen; aber überall und jederzeit bewährte es sich als eine unüberwindliche Kraft des göttlichen Widerstandes gegen das Prinzip des Bösen in der Menschheit[1]). Auch die Bestrebungen „der bessern Imperatoren", welche eine sittliche Wiederherstellung des römischen Staats- und Volkslebens durch die Erneuerung und Inthronisation des stoischen Tugendideals herbeizuführen suchten, waren dem Ansturm und der Kraft des Christentums nicht gewachsen, weil sie nicht „auf dem Grunde der Wahrheit" ruhten, weil der stoischen Ethik der innere Gehalt „des göttlich begründeten Glaubens" und „der daraus hervorbrechenden höhern Liebe" fehlt und weil das wohlgemeinte und ernstlich beabsichtigte Werk der ethischen Belebung des Römertums nicht dem Worte des Herrn: „Wo nicht der Herr das Haus baut, da arbeiten umsonst, die daran bauen wollen", gemäß war[2]). Die Kraft der wahren Religion hat ihren Kampf gegen das böse Prinzip in der Menschheit bis in die Gegenwart fortgeführt. Das böse Prinzip erschien „in dem ersten Zeitalter der fortgehenden Entwicklung des Christentums" als „verwirrender Sektengeist" und erreichte als solcher seine höchste Vollendung „in der neuen, dem liebevollen Christentum entgegenstehenden Religion einer fanatischen Einheitslehre des falschen Glaubens, wodurch ein so großer Teil der morgenländischen Christenheit und ganze Gegenden von Asien für diese verloren gingen"; im Mittelalter offenbarte es sich „im scholastischen Zwiespalt", im Unfrieden zwischen Kirche und Staat und in den Zerwürfnissen und Streitigkeiten innerhalb des Staates wie der Kirche; bei Beginn der neuen Weltepoche forderte es als dringendes Bedürfnis der Menschheit die „vollkommene Glaubensfreiheit", erzielte aber damit einen vernichtenden Kampf auf Leben und Tod, welcher über ein Jahrhundert dauerte und schließlich den Grundsatz „der Gleichheit aller Religionen, wenn nur die Moral gut sei" zur allgemeinen Anerkennung brachte und dadurch den Indifferentismus in religiösen Fragen großzog; der scheinbaren Ruhe folgte die Revolution auf den Gebieten der Wissenschaft und des Staatslebens, und nachdem auch diese vorüber war, sucht es in der nunmehr begonnenen neuesten Epoche als „absolut gewordener Zeitgeist" „die zur Parteileidenschaft gewordene Vernunft" oder „die zum Vernunftprinzip erhobene Leidenschaft" zur Alleinherrschaft zu erheben[3]). Die endgültige Überwindung des bösen Prinzips in der

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 29.
[2]) Ebenda: II, S. 30f.
[3]) Ebenda: II, S. 322f.

Digitized by Google

Menschheit und die damit verbundene endliche Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen muß durch das Eintreten eines neuen göttlichen Impulses eingeleitet und durchgeführt werden, und zwar durch das aus „dem alten Erbteil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung“ und „der neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers“ hervorbrechende Licht, das, immer heller und stärker leuchtend, sich allgemein in der Welt verbreitet, um den Staat, die Wissenschaft und das ganze Leben christlich zu gestalten und neu umzuwandeln[1]). Auf die Idee des Lichts müssen wir unsere religiöse Hoffnung setzen, und die Hoffnung in unserer Zeit als „der letzten Schwelle der herannahenden Zukunft“ besteht darin, „daß in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staates und auch der Wissenschaft die Sache Gottes und das Christentum vollständig auf Erden siegen und triumphieren werde“[2]).

Die Darstellung Friedrich Schlegels über die Ideen der Kraft und des Lichts sowohl im allgemeinen als auch bezüglich der Einzelgedanken, wobei nur auf die in die Zukunft ausschauende Hoffnung hingewiesen sein mag, ist derart phantastisch, daß sie, wie Flint kurz und treffend darüber urteilt[3]), „unter aller strengen Kritik“ ist. „Wir wollen,“ so fährt er fort, „darüber“ — er hat dabei die Einteilung der Geschichte nach den drei Ideen des Wortes, der Kraft und des Lichts überhaupt im Auge — „hinweggehen mit dem Gedanken, daß er“ — Friedrich Schlegel — „mit einer scheinbar mehr plausiblen und bestimmteren Formel vielleicht noch mehr Unheil angerichtet hätte.“ Obwohl wir uns dem Sinne nach der Flintschen Kritik in vollem Umfange anschließen, haben wir dennoch die sich auf die phantastische Einteilung der Geschichte bezüglichen Gedanken im allgemeinen und im einzelnen zur Darstellung gebracht, weil unsere Aufgabe, die Entfaltung der geschichtsphilosophischen Gedankenwelt Schlegels aufzuweisen, es erfordert, daß kein wesentliches Glied in der Kette der Entwicklung fehlen darf, und die Einteilung der Geschichte und deren Begründung und Ausführung in der „Philosophie der Geschichte“ ein solch wesentliches Glied bildet und die Kenntnis desselben zum Verständnis der Schlegelschen Geschichtsphilosophie notwendig erscheint.

Die nach seiner Ansicht in der Menschheitsgeschichte wirksamen Ideen hat Schlegel nicht in einem zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßten, sachlich zusammenhängenden und logisch geglie-

---

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 5 u. I, S. IV.
[2]) Ebenda: II, S. 324.
[3]) Flint a. a. O., S. 466.

Digitized by Google

derten System dargestellt; er ist ein Gegner jeglichen Systems der Philosophie und betrachtet es als Ausfluß der „Vernunftkultur der Epoche der Aufklärung", als Ergebnis der zum „Vernunftprinzip erhobenen Leidenschaft" des „absolut gewordenen Zeitgeistes"[1]). Ausdrücklich hebt er hervor, daß unter der Philosophie der Geschichte nicht etwa „eine Reihe von Bemerkungen und Ideen über die Geschichte" „nach irgendeinem selbstersonnenen Gedankensystem oder einer willkürlichen Hypothese, welche in die Tatsachen hineingelegt wäre", zu verstehen sei[2]), und daß sich die Prinzipien der Geschichte „nicht so wie irgend etwas im Wege der Natur oder aus bloßen Vernunftforderungen Abgeleitetes, schon im allgemeinen als ein Notwendiges aufstellen und entwickeln" lassen[3]). Er sucht die Prinzipien der Geschichte und alle sonstigen in ihr wirksamen Ideen, zum Teil aus den historisch gegebenen Tatsachen entwickelnd, zum Teil in diesen ihre Anwendung feststellend[4]), an dem stufenmäßigen Werdegang der Weltgeschichte, verwoben, verflochten und verrankt mit selbigem, zur Darstellung zu bringen. Der Verlauf der Weltgeschichte wird ihm zum leitenden Faden der Geschichtsphilosophie[5]). Er berücksichtigt dabei sowohl die politischen Ereignisse als auch die Tatsachen der Geisteskultur[6]), übergeht aber die materiellen Errungenschaften der Kultur mit Stillschweigen oder stellt sie, wo sie sich nicht übergehen lassen, in den Hintergrund[7]). Er ist weit davon entfernt, sich in das einzelne zu verlieren; stets hat er seinen Blick auf das Ganze gerichtet, und was keine Beziehung zu dem Ganzen hat, scheidet er aus[8]); „die historischen Einzelheiten dienen" ihm „nur zur charakteristischen Bezeichnung der innern Motive, der herrschenden Ideen, der entscheidenden Momente und kritischen Wendepunkte dieser historischen Entwicklung im Stufengange der Menschheit, um die eigentliche Signatur jeder Stufe und jedes Zeitalters in der ganzen Verzweigung der geistigen Bildung und der sittlichen Ordnung lebendig vor Augen zu stellen"[9]). Er benutzt dabei die modernsten historischen Forschungsergebnisse seiner Zeit und weist in der Vorrede hin auf die Namen Champollion, Remusat,

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 325.
[2]) Ebenda: I, S. 1.
[3]) Ebenda: II, S. 187.
[4]) Vergl. ebenda: I, S. IVf., 1, II, S. 181 und oben S. 126f.
[5]) Philosophie der Geschichte I, S. VIIff., 2, II, S. 188.
[6]) Ebenda: I, S. 3, 6, 7f.
[7]) Ebenda: II, S. 110.
[8]) Ebenda: I, S. 2f. Vergl. II, S. 181.
[9]) Ebenda: II, S. 181.

Digitized by Google

Colebrooke, seinen Bruder A. W. v. Schlegel, Alexander und Wilhelm von Humboldt, G. H. Schubert, Windischmann, Niebuhr und Raumer.

In achtzehn Vorlesungen durchschreitet er das ganze Gebiet der historischen Entwicklung. In der ersten und zweiten Vorlesung versenkt er sich in die Urgeschichte der Menschheit, bringt die biblische Sündflut in Beziehung zu den paläontologischen Funden und geologischen Forschungsergebnissen der damaligen Wissenschaft[1]), verwirft die Abstammung des Menschen vom Affen, zeigt auf biblischer Grundlage und an der Hand der griechischen Heldensage die Scheidung der Menschheit in „zwei Hälften", nämlich in „ein Geschlecht Gott suchender, friedliebender, in patriarchalischer Einfalt und Sitte lang lebender Menschen"[2]) und einen „Riesenstamm von gewaltig starken, frevelhaft übermütigen, vermeintlichen Göttersöhnen oder himmelstürmenden Giganten"[3]), und die Entstehung der Nationen, dabei hervorhebend, daß in der Menschheit, obwohl sie von Stufe zu Stufe nach unten gesunken, der göttliche Prometheusfunke weiterglimmt, und schenkt der Tradition von der Langlebigkeit der Menschen jener Urzeit unbedingten Glauben. In der dritten bis siebenten Vorlesung behandelt er die weltgeschichtliche Bedeutung der Chinesen, Inder, Ägypter, Hebräer und Perser und kennzeichnet in einer vergleichenden Zusammenstellung, wie jedes der vier zuerst genannten Völker je eine Seite der Entwicklung des Menschengeistes besonders herauszubilden berufen war, die Chinesen die Vernunft, die Inder in ihrer Neigung zur Mystik die Phantasie in Philosophie, Wissenschaft, Kunst und Poesie, die Ägypter, charakterisiert durch wissenschaftlichen Tiefsinn, den in alle Geheimnisse der Natur eindringenden Verstand und die Hebräer den Gott suchenden Willen, und am Schluß der siebenten Vorlesung, wie die Perser die Verbindung der Völker von Westasien und Ägypten mit den am Mittelländischen Meer gelegenen griechischen und andern Staaten angebahnt und dann eine dauernde Berührung mit ihnen vermittelt haben[4]). In der achten Vorlesung schildert er die Mannigfaltigkeit des griechischen Lebens und Geistes in Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Politik, und in der neunten zeichnet er den kräftigen Charakter der Römer, ihren Sinn für Recht und Billigkeit, die Ent-

[1]) Es sei hingewiesen auf Schlegels Rezension über Rhodes Schrift: „Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde als wahrscheinliche Wirkung eines Kometen" 1819 in den Wiener Jahrbüchern, in welcher er Bibel u. Naturgeschichte in Einklang zu bringen sucht.

[2]) Philosophie der Geschichte I, S. 53.

[3]) Ebenda: I, S. 54.

[4]) Ebenda: I, S. 161, 162, 164, 169, 264.

Digitized by Google

wicklung ihrer Weltherrschaft, ihren in der politischen Abgötterei mit dem Staat bestehenden Erbfehler und „den Anfang der christlichen Liebe". Mit der zehnten Vorlesung beginnt der zweite Band. Nach einigen einleitenden Abschnitten werden wir mitten hineingestellt in den historischen Anfang des Christentums. Dann folgt die Ausbreitung des Christentums, der Verfall des römischen Reichs, die Völkerwanderung, die göttliche Mission der Germanen, die Machtentfaltung des Islam, die Wiederherstellung des christlichen Kaisertums unter dem Einfluß der Kirche, der Geist und die Entwicklung der Staufenherrschaft, die scholastische Philosophie und die Wiederbelebung der klassischen Studien. Bei der Schilderung der mittelalterlichen Geschichte tritt sein katholischer Standpunkt recht scharf hervor, so in der Charakterisierung des christlichen Staatsideals[1]), wobei er die Nationalidee gegenüber dem imperialistischen Universalismus in den Hintergrund gedrängt wissen will[2]), in der Beurteilung Karls des Großen[3]), in der Motivierung der kaiserlichen Romfahrten[4]) und der Berechtigung des weltlichen Besitztums der Päpste[5]), in der Parteinahme für Gregor VII.[6]) und in der Argumentierung der am Ende des Mittelalters hervortretenden Reformbestrebungen in Kirche und Staat, wie er sagt, „des anarchistischen Zustandes des europäischen Abendlandes"[7]). Die Verdienste Karls des Großen für die katholische Kirche und dessen weltgeschichtliche Bedeutung sah er nicht darin, daß Karl „für seine bürgerlichen Reichs- und Landes- oder auch Provinzialgesetze, mehrenteils die beratende Mitwirkung seiner Bischöfe mit hinzunahm, nachdem jene Gesetze auch so viele mehr moralische Vorschriften enthielten, oder daß ihm der Papst zu Rom die Kaiserkrone aufsetzte", sondern in der Realisierung der seinem tatenreichen Leben zugrunde liegenden Idee des christlichen Staatsbegriffes, der dieser Idee entsprechenden Vereinigung von Staat und Kirche und der Begründung eines „alle gesitteten Völker umfassenden und schirmenden Weltreichs", in dem die belehrenden und bildenden Wissenschaften Schutz finden und Segen entfalten konnten[8]). Mit großer Wärme schildert er die christlichen Heldencharaktere

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 106ff. Vergl. Philosophie des Lebens, S. 225ff.

[2]) Ebenda: II, S. 110.

[3]) Ebenda: II, S. 115.

[4]) Ebenda: II, S. 184ff.

[5]) Ebenda: II, S. 194 (172ff.).

[6]) Ebenda: II, S. 137ff.

[7]) Ebenda: II, S. 165ff.

[8]) Ebenda: II, S. 115.

Digitized by Google

und die christlichen Lebensideale des Mittelalters[1]), mit überschwenglichen Worten hebt er die Verdienste der Päpste und der Priesterherrschaft um die Kultur, das sittliche Leben und die Verbreitung der Friedensidee (Gottesfrieden) hervor[2]) und mit nicht mißzuverstehendem Stillschweigen übergeht er die Nachteile, welche die Hierarchie dem mittelalterlichen Staatsleben, und das Unglück, welches der Klerus dem mittelalterlichen Volksleben gebracht hat. Zwar streift er das unsittliche Leben der hohen Kirchenfürsten und niedern Geistlichen, weiß aber selbiges so harmlos als möglich darzustellen und geht mit übergroßer Eile darüber hinweg[3]). Das Grundübel der am Ende des Mittelalters hervorbrechenden Expansivkraft im kulturellen, sozialen, politischen und kirchlichen Leben, wie er sagt, „der Anarchie", sieht er in dem — Rationalismus, der in der scholastischen Philosophie zuerst hervorgetreten sei[4]) und in der Erneuerung der klassischen Studien neue Nahrung erhalten habe[5]). Die Wiederbelebung des klassischen Altertums hat nach seiner Meinung für die Wissenschaften keinen dauernden Wert, sondern nur einen vorübergehenden, schnell aufgeblühten, aber bald verwelkten Glanz gehabt, weil sie nicht auf einer wahrhaft gediegenen und festen Grundlage beruht habe und weil die klassischen Geister wohl im alten Rom oder Athen, überhaupt in der Welt der Geschichte und Staatskunst der Alten, in der heidnischen Mythologie und der alten Götterwelt bewandert und heimisch, aber nicht mit „ihrer eigenen Zeit", „den Verhältnissen der damaligen Welt" und den Lehren und Grundsätzen des Christentums vertraut gewesen wären[6]).

Die fünfzehnte, sechzehnte und achtzehnte Vorlesung konzentriert er um die Reformation, den Religionsfrieden und die Revolution. Vor Luther hat er hohe Achtung[7]); aber sein Werk ist ihm nicht Gottes-, sondern Menschenwerk, das Ergebnis des antireligiösen Parteigeistes und der irregeleiteten Philosophie des Rationalismus[8]). Die eigentliche Aufgabe der durch die allgemeine Anarchie im geistigen, kirchlichen und staatlichen Leben notwendig gewordenen Reform wäre nicht die Vernichtung des Priestertums, die Losreißung vom Katholizismus und die staatsrechtliche Konsolidierung des Protestan-

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 120f., 155.
[2]) Ebenda: II, S. 127, 144.
[3]) Ebenda: II, S. 172ff.
[4]) Ebenda: II, S. 162.
[5]) Ebenda: II, S. 176ff.
[6]) Ebenda: II, S. 179f.
[7]) Ebenda: II, S. 199.
[8]) Ebenda: II, S. 216f., 206f.

Digitized by Google

tismus gewesen[1]), sondern „die unglückliche Verwirrung der praktischen Begriffe, nämlich die durch die ganze Lage der Dinge in Europa und durch den Ursprung der abendländischen Landes- und Geisteskultur selbst veranlaßte Verwicklung und nicht selten Verwechslung der kirchlichen und geistlichen Verhältnisse mit den weltlichen und politischen, überhaupt den alten Zwiespalt zwischen dem Staat und der Kirche, zu lösen und in friedlicher Schlichtung und Vermittlung zur klaren christlichen Entscheidung zu bringen“[2]). Mit großem Bedauern erblickt er in der protestantischen Reformation ein Mißlingen der notwendigen „allgemeinen Wiederherstellung“ und verurteilt die „durchaus revolutionäre Wendung“, welche sie genommen, und den Geist der tötenden Verneinung, welchen sie bewirkt habe[3]). Historisch betrachtet, habe sie den Westfälischen Religionsfrieden, die englische Konstitution von 1688 und die französische Aufklärung als neue große Ergebnisse der Menschheitsgeschichte erzielt und darin neue Grundlagen geschaffen, welche für die Weiterentwicklung der Menschheit von bestimmender Bedeutung sein sollten[4]). Der Westfälische Friede, obwohl auch er, wie die früheren Religionsfrieden, nur einen interimistischen Charakter trage, habe das Ende des unheilvollen Religionskrieges herbeigeführt und der Toleranzidee zur Anerkennung verholfen, sei „der deutschen Nation zur zweiten Natur und zum eigentlichen Nationalcharakter in der neuern Zeit geworden“ und habe durch das alles die Grundlage des europäischen Völkerrechts, das in dem „System des Gleichgewichts“ seinen Ausdruck erhalten habe, geschaffen[5]). Die Konstitution von 1688 bedeute den vollkommenen Sieg der Reformation in England und sei die Basis, auf welcher sich der „Protestantismus im Staate“ entwickelt habe, und bilde ein politisches Vorbild, dem man auf dem Kontinent mit großem Eifer nachstrebe und in vielfältiger Variation nachzuahmen versuche[6]). Die französische Aufklärung habe zwar zuerst, und zwar nach der praktisch nützlichen Seite hin, Änderungen im Kulturleben bewirkt, welche, wie z. B. die Abschaffung der Hexenprozesse, der Tortur und der martervollen Todesstrafen, eine Verbesserung bedeuteten, habe aber dann, nachdem sie sich auffallend schnell entfaltet und weit über die Grenzen Frankreichs verbreitet hatte, „im Staate und in der Kirche, in der Wissenschaft und im gesellschaft-

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 204, 205, 201.
[2]) Ebenda: II, S. 201 f.
[3]) Ebenda: II, S. 203, 221.
[4]) Ebenda: II, S. 222 f.
[5]) Ebenda: II, S. 237, 277 u. 263.
[6]) Ebenda: II, S. 227.

Digitized by Google

lichen Leben, in den politischen Verhältnissen und geschichtlichen Ereignissen" umwälzend, also revolutionär gewirkt, in ihrer Hochburg, nämlich in Frankreich, das Natursystem des Atheismus geschaffen und dadurch dem Unglauben zur Herrschaft verholfen[1]). Aus der Revolution auf geistigem Gebiete sei schließlich die politische Revolution entstanden, welche als „politische Krankheit" und „epidemisches Völkerübel des ganzen Zeitalters" in die Geschicke Europas eingegriffen habe[2]). Der sie begleitende und von ihr ausgegangene Völkerkampf ist nach Schlegels Ansicht als ein fortwährender Religionskrieg zu betrachten, weil anfangs damit die völlige Losreißung von der Kirche und die Abschaffung des Christentums erstrebt, später, als „die theophilanthropischen Versuche zu einer öffentlich anerkannten und förmlich festgestellten Vernunftreligion" zu keinem dauernden Erfolg geführt hatten, eine Art Religionsfrieden erreicht worden sei und schließlich die allgemeine Verteidigung gegen die Eroberungssucht des Korsen einen religiösen Charakter getragen habe[3]).

Die französische Revolution nennt Schlegel eine „allgemeine Weltkrisis" und erblickt in ihr „eine große Kluft und absondernde Scheidewand" zwischen dem auf dem „System des Gleichgewichts für das öffentliche Leben und Verhältnis der Staaten" und dem „Prinzip der Aufklärung für die innere Entwicklung" beruhenden achtzehnten Jahrhundert und der damaligen Gegenwart[4]). Zurückblickend von dieser Scheidewand überschaut er in der letzten Vorlesung die Geschichte seit der Reformation. Dreihundert Jahre der regsten Entwicklung auf allen Gebieten des Staats- und Kulturlebens ziehen an seinem geistigen Auge vorüber, und er sieht in alledem keinerlei wirklichen Fortschritt der Menschheit, sondern nur Hemmung ihrer wahren Entwicklung. Alles Geschehen der dreihundert Jahre ist ihm Folge der Reformation, und diese selbst Menschenwerk, Ergebnis des Parteizwistes und Ausfluß des „bösen Prinzips" in der Menschheit. Für das große Geheimnis, daß die Menschheit in den dreihundert Jahren trotz des vermeintlichen Fortschritts nicht vorwärts gekommen sein soll und Gott eine so lange Hemmung wahrer Weiterentwicklung zugelassen haben soll, findet er keine andere Lösung, als die Berufung auf die göttliche Vorsehung, den Hinweis auf einen, dem menschlichen Erkennen nicht zugänglichen Zweck der göttlichen Liebe und die Hoffnung auf die

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 276, 279, 283.
[2]) Ebenda: II, S. 223, 257, 285.
[3]) Ebenda: II, S. 257 ff.
[4]) Ebenda: II, S. 259, 260.

Digitized by Google

religiöse Wiederherstellung des Staates und der Wissenschaft und den endlichen Triumph und Sieg der Sache Gottes und des Christentums[1]).

Nur die Hoffnung — und sogar die Hoffnung gepaart mit Besorgnis[2]) — bleibt am Schluß der philosophischen Untersuchungen dem eifrig forschenden und sehnsüchtig nach wissenschaftlicher Klärung suchenden Katholiken als letzter Erklärungsgrund übrig. Wahrlich! deutlicher und bestimmter hätte wohl kaum ein andrer Schluß das Unvollständige seiner Theorie, das Unfertige seiner Philosophie und das Gefühl des eigenen Unbefriedigtseins dartun können. Durch seine Hoffnung, die mit einer Siegesfanfare zu schließen scheint, zieht ein verhüllter Pessimismus. Die katholische Kirche, wie sie damals war, war ihm nicht frei geblieben von dem Geist der Reformation und dem Gift der Aufklärung. Wird die katholische Kirche, so lautet die still und stumm seinen Geist durchzitternde Frage, mit dem vollendeten Sieg der Wahrheit die göttliche Reformation eintreten lassen und die religiöse Wiederherstellung der Welt und der Zeit, der Wissenschaft und des Staates zur Durchführung bringen? Er weiß es nicht, er glaubt es nur und hofft es sicher. Damit steht und fällt seine „Philosophie der Geschichte" mit dem Glauben und mit der Hoffnung, und eine solche Philosophie können wir nicht als eine wissenschaftliche bezeichnen.

Ist es uns auch nicht möglich, dieserhalb und aus andern, gelegentlich bereits erwähnten Gründen in seiner „Philosophie der Geschichte" eine wissenschaftlich sicher fundierte, klar durchdachte und nach einheitlichen Gesichtspunkten in sich geschlossene Abhandlung über die Geschichtsphilosophie zu erblicken, so sind wir doch weit davon entfernt, dem Urteil Munckers, welcher sie als „eine von religiösem und oft auch philosophischem Geiste durchwehte kulturgeschichtliche Betrachtung der Entwicklung der Menschheit" angesehen wissen will[3]), beizustimmen. Wäre das Urteil Munckers zutreffend, so müßten die Mitteilung und Betrachtung der kulturgeschichtlichen Tatsächlichkeit Zweck und Hauptinhalt der Abhandlung bilden, die religiöse und philosophische Beleuchtung dagegen der Erläuterung, Erklärung, Vertiefung dienen. Nach unserer Überzeugung ist aber das umgekehrte Verhältnis der Fall. Wir können das Urteil Munckers nicht als rein objektiv ansehen, sondern als beeinflußt von einer Subjektivität, die infolge ihrer eigenartigen

---

[1]) Philosophie der Geschichte II, S. 306, 308, 318, 324.

[2]) Ebenda: II, S. 307.

[3]) Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 33, S. 751. Siehe oben S. 8.

Digitized by Google

Konstellation in der „Philosophie der Geschichte“ den Historiker über- und den Philosophen unterschätzt. Das Urteil ist nach unserer Überzeugung in gleicher Weise einseitig, wenn auch aus anderer Perspektive gesehen, als die von Rosenkranz[1]) und Gans[2]).

Bei unserer zusammenfassenden Beurteilung der „Philosophie der Geschichte“ wollen wir bedenken, daß sich in dem Werke der Theolog, Historiker und Philosoph zu einem Triumvirat verbunden haben. Der Theolog hat die dirigierende Leitung übernommen und bestimmt Ziel, Inhalt und Sinn der Geschichtsauffassung. Er macht jedoch dem Philosophen weitgehende Konzessionen, indem er die von ihm für wahr erachteten Offenbarungstatsachen zu keinem dogmatischen Lehrsystem, wie es die einseitige Theologie erstrebt, sondern zu einem philosophischen Gedankengebäude zusammenschließen läßt, und gewährt dem Historiker einen großen Einfluß, insofern er den Gang der Darstellung an dem Faden der historischen Entwicklung der Menschheit führt, eine historische Offenbarung anerkennt und die Wahrheiten der positiven Offenbarung mit der historischen Tatsächlichkeit in Einklang zu bringen sucht. Der Historiker beugt sich dem Theologen, indem er das Tatsachenmaterial nach religiösen Gesichtspunkten auswählt, die einzelnen Tatsachen in religiöser Färbung sieht und dementsprechend entstellt und dadurch die Objektivität der historischen Kritik der Subjektivität religiöser Stimmung opfert. Der Philosoph sorgt für die Gedankentiefe und Gedankenfülle der Darstellung, weiß mit genialem Geschick die Einzelheiten philosophisch zu durchleuchten und zu einem Ideensystem, wenn auch nicht in der äußern Erscheinung, so doch in der innern Verarbeitung zusammenzuschließen; aber die vertrauliche Art, mit welcher er sich der theologischen Führung anvertraut, und die freundschaftliche Weise, mit welcher er dem historischen Kompagnon die Hand reicht, lassen seine Abhandlung nicht in philosophischer Selbständigkeit und charaktervoller Bestimmtheit erscheinen. Das Ergebnis der gemeinsamen, sich gegenseitig durchdringenden Arbeit der Triumvirn ist eine vom religiösen Geist getragene philosophische Betrachtung der Menschheitsentwicklung.

---

[1]) Siehe oben S. 8f.

[2]) Siehe oben S. 6f.

Digitized by Google

Schluß.

Schlegel war ein Gegner jeglichen Systems, und seine Stellung in dieser Frage war seinem Wesen kongenial. Die Tatsache, kein philosophisches System geschaffen zu haben, macht die Beurteilung der Geschichtsphilosophie dieses geistesgewaltigen Mannes sehr schwer.

Durch das Morgentor des Schönen sucht der jugendliche Denker einzudringen in das Land der Erkenntnis und verdichtet hier sein Denken, Fühlen und Wollen zu einer religiösen Begeisterung für die Ästhetik des Klassizismus. Aus solchem Nährboden heraus keimt auf, entfaltet sich und erblüht die erste geschichtsphilosophische Auffassung. Ihrem innersten Kern nach ästhetischer Natur entfernt sie sich jedoch, als in seiner Gedankenarbeit die Steigerung der Empfindsamkeit ihn in die Stimmung des Mystizismus treibt, immer mehr von ihrer ursprünglichen Grundlage und nimmt die altruistische Moral derart in sich auf, daß der ästhetische Charakter verblaßt und die Ethik ihren materiellen Inhalt bestimmt. Aber auch die ethische Geschichtsauffassung war in seinem Geistesleben nicht von Bestand; die Kristallisation theologisch katholischer, romantisch phantastischer und reaktionär politischer Ideen wandelt sie um und gibt ihr ein theokratisches Gepräge.

Mögen auch die drei von ihm in seinem Leben nacheinander vertretenen geschichtsphilosophischen Auffassungen: die ästhetische, die ethische und die religiöse in ihren materiellen Bestimmungen noch so verschiedene sein, so ist doch nicht zu verkennen, daß die ethische aus der ästhetischen und die religiöse aus der ethischen hervorgegangen ist. Die wesentliche Brücke zwischen der ersten und zweiten bildet die ideale Gedankenwelt des Klassizismus, und den Übergang von der zweiten zur dritten vermittelt seine indeterministische Stellung zum Freiheitsproblem.

Alle tragen die Spuren des Rationalismus und der Epoche der Sentimentalität an sich; rationalistisch ist das teleologische Prinzip, dem er in allen drei Auffassungen huldigt. Teleologisch gedacht ist es, wenn dem Jüngling in der ästhetischen Geschichtsphilosophie

Digitized by Google

der archäologischen und fragmentarischen Schriften die graduelle Steigerung der Freiheit und allmähliche Überwindung der Natur Zweck des historischen Geschehens ist, wenn der Mann in der ethischen Geschichtsphilosophie der Pariser und Kölner Vorlesungen die Rückkehr der Menschheit zur Freiheit der ewigen Einheit als das Ziel der Menschheitsentwicklung ansieht, und wenn der Greis in seinen letzten philosophischen Vorlesungen in Wien an „die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde" glaubt und darauf seine ganze Hoffnung setzt. Rationalistisch ist es auch, wenn er seine subjektive Auffassung auf Grund der Überzeugung: „Was ich denke, das ist" mit der objektiven Wirklichkeit identifiziert und in der Anwendung solcher Überzeugung auf die Geschichtsphilosophie in den Zwecken der Geschichte, wie er sie sich denkt, nicht etwa ein erkenntnistheoretisches Prinzip subjektiver Erklärungsmöglichkeit erblickt, sondern darin eine metaphysische Tatsächlichkeit der objektiven Wirklichkeit sieht. Dem rationalistischen Geistesboden ist auch das individualistische Prinzip seiner Geschichtsphilosophie entsprossen; ihm ist die Weltgeschichte die Geschichte einzelner für die Entwicklung der Menschheit prädestinierter Völker und innerhalb derselben die Geschichte großer Könige, Fürsten, Feldherrn, Philosophen, Dichter, Künstler, überhaupt genialer Menschen. Auch der Indeterminismus, den er unentwegt von der Jugend bis an seinen Tod vertritt, ist ein Ergebnis rationaler Denkweise. Nicht minder wie der Rationalismus hat die sentimentale Epoche der Geistesarbeit des achtzehnten Jahrhunderts bestimmend auf Schlegels Geschichtsphilosophie eingewirkt. Deutlich tritt das da hervor, wo er den Herderschen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" Folge leistet, wo er dem Gefühl einen starken Einfluß auf das Denken einräumt und sich in die schützenden Arme des Mystizismus begibt, um den Zweifeln der Vernunft zu entfliehen. Der Ansporn zur religiösen Gedankenrichtung entstammt in seinen ersten Keimen dem Einfluß der Epoche der Sentimentalität, und die Überzeugung, in der Meinung des genialen Menschen eine intuitive Inspiration oder, wie er später sagt, eine „göttliche Offenbarung" zu erblicken, ist das Ergebnis einer Entwicklung, die ihren Ausgangspunkt in der Stimmungswelt der Epoche der Sentimentalität hat.

Ihm ist die Abhängigkeit seiner Geschichtsphilosophie von der Gedankenarbeit des Rationalismus und der Epoche der Sentimentalität nicht zum Bewußtsein gekommen. Das zeigt einerseits seine Kampfesposition gegen die Vernunftkultur und anderseits seine ablehnende Haltung gegen Herder. Er fühlte sich vielmehr wurzelnd in der Ästhetik des klassischen Altertums und dem Idealismus der Fichteschen

Digitized by Google

Philosophie und später verankert in dem hierarchischen Christentum des Katholizismus.

Die von seinem Geist aus der Gedankenarbeit des Rationalismus und der Sentimentalität herübergenommenen Prinzipien, nämlich die teleologische Kausalität, der metaphysische Objektivismus, der immanente Individualismus und der transzendente Indeterminismus erhalten in seiner Geschichtsphilosophie durch die Ideenwelt des literarischen Klassizismus, des philosophischen Idealismus und des mystischen Katholizismus ihre inhaltliche Ausgestaltung; die Ergebnisse der historischen Forschung tragen bei zu ihrer Begründung, und die Vielseitigkeit der Vorstellungswelt, die Elastizität der Gedankenarbeit und die eigenartige Kombination empirischer Elemente und intellektueller Ideenkonstruktionen geben dem Ganzen seiner Geschichtsphilosophie das individuelle Kolorit.

Durch die Verknüpfung des Empirismus und Intellektualismus erscheinen die beiden in erkenntnistheoretischer Hinsicht auseinanderstrebenden Richtungen der Geschichtsphilosophie vereint, nämlich diejenige, welche den Sinn des geschichtlichen Geschehens, abgelöst von der historischen Erfahrung, durch ein logisches System reiner Spekulation zu ergründen sucht, und die, welche das philosophische Verständnis der Geschichte durch Abstraktion allgemeiner Wahrheiten aus dem historischen Tatsachenmaterial zu vermitteln bestrebt ist. Sie erscheinen aber vereint, ohne daß ihre Gegensätze restlos ausgeglichen sind, und dadurch erhält Schlegels Geschichtsphilosophie den Charakter des Synkretismus. In dieser Hinsicht haften ihr die Mängel an, welche im Wesen des Synkretismus liegen und dem Synkretisten als Schwäche ausgelegt werden: das Unbestimmte, das Schwankende. Er kann nicht zu den Empiristen gerechnet werden, weil die überall durchbrechende Spekulation die Ergebnisse reiner Empirie verdunkelt hat; auch gehört er nicht in die Reihe der Intellektualisten, weil die Konzessionen, welche er der Empirie gemacht hat, die Entstehung eines einheitlichen, logisch geschlossenen Systems verhindert haben. Sein Synkretismus hat ihm die Angriffe von seiten der Empiristen und von seiten der Intellektualisten eingebracht, ihm zum Ruf des Dilettanten verholfen und nicht wenig dazu beigetragen, daß seine Geschichtsphilosophie bald nach seinem Tode der Vergessenheit anheimfiel.

Mag seine geschichtsphilosophische Gedankenarbeit auch noch so vielen berechtigten Angriffen ausgesetzt sein, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß in ihr das ernste Ringen eines geistig bedeutenden Mannes vorliegt, der in einer Zeit zur Klarheit über das historische Geschehen zu kommen suchte, in welcher der jetzt

Digitized by Google

herrschende Historismus sein Wurzelgeflecht im Geistesleben der Menschheit erzeugte. Dazu kommt, daß dieser geistig bedeutende Mann das Geistesleben seiner Zeit in hervorragendem Grade beeinflußt und mithin, da er in seinen schriftstellerischen Produktionen der historischen Denkweise gehuldigt und in einem Teil derselben positive Versuche unternommen hat, die Probleme der Geschichtsphilosophie zu lösen, viel zur weitern Verbreitung und zum tiefern Verständnis des historischen Denkens beigetragen hat. Seine Geschichtsphilosophie bildet somit ein Glied in der Genesis der historischen Weltanschauung, das nicht ausgeschaltet werden darf, wenn die allseitige Erkenntnis für selbige erschlossen werden soll.

Digitized by Google

89094555448

b89094555448a

Lebenslauf.

Ich wurde am 27. September 1864 zu Hohendodeleben im Kreise Wanzleben geboren. Die Ausbildung zu dem Lehrerberuf habe ich auf der Präparandenanstalt und dem Königlichen Lehrerseminar zu Barby erhalten. Von Ostern 1885 bis dahin 1887 war ich Lehrer an der Stadtschule in Wanzleben und von 1887 bis 1896 an den städtischen Schulen in Magdeburg. Im Laufe der Jahre habe ich nacheinander die „Erste Lehrerprüfung", die „Zweite Lehrerprüfung", die „Turnlehrerprüfung", die „Mittelschullehrerprüfung" und die Rektoratsprüfung" bestanden. Ostern 1896 wurde ich an das Königliche Lehrerseminar zu Weißenfels berufen, und bin seit dieser Zeit daselbst als Seminarlehrer tätig. Im Herbst 1904 habe ich mich an der Universität Jena als Student der Philosophie immatrikulieren lassen, habe in den darauffolgenden acht Semestern mich hauptsächlich den philosophischen, historischen, kunstgeschichtlichen und geologischen Studien gewidmet und an den Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren: Eucken, Liebmann, Rein, Dinger, Cartellieri, Keutgen, Mentz, Stoy, Liebenam, Harms, Weber, Gräf, Philippi, Binswanger, Berger, Delbrück und Leitzmann teilgenommen. Ihnen allen sage ich meinen besten Dank. Insbesondere ist es mir ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle den Herren Geh. Hofrat Professor Dr. Eucken, dem derzeitigen Dekan Geh. Hofrat Professor Dr. Linck, Professor Dr. Philippi und Professor Dr. Weber für das Interesse, was sie meinen Studien entgegengebracht haben, sowie für die stets hilfsbereite Unterstützung durch Rat und Tat meinen besonders herzlichen Dank auszusprechen.

Digitized by Google

Digitized by Google

B89094555448
B89094555448A

Druck von C. Grumbach
in Leipzig

Digitized by Google